الكافى

الاصول والروضة

لثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ او ١٠٨٦ هـ

مع تعاليق علمية للعالم المتبحر

الحاج الميرزا ابو الحسن الشعراني دام ظله

من منشورات

المكتبة الاسلامية

طهران، شارع بوذرجمهري

تلفن ٥٢١٩٦٦

الكافي

الاصول والروضة

لثقة الاسلام ابيجعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ۱۰۸۱ هـ أو ۱۰۸٦ هـ

مع تعاليق علمية ، للعالم المتبحر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشعراني دام ظله

عُني بتصحيحه و تخريجه علي أكبر الغفاري

المجلد الثالث

النّاشر :

مكتبة الاسلامية بطهران

شارع البوذرجمهري تليفون (۲۱۹٦٦)

۱۳۸٤ هـ ـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب التوحيد)

يبين فيه وجود الصانع و وحدته و صفاته الذاتية والفعلية و سائر ما يصح له و يمتنع عليه

(باب حدوث العالم) (١)

المراد بالعالم ما سوى الله تعالى و هو مع تكثّره منحصر في الجوهر والعرض، وبحدوثه أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم،وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى أنّ الأجسام حادثة بذواتها وصفاتها(٢)

---

(١) قوله حدوث العالم و عطف اثبات المحدث عليه و جعله عنواناً لباب اثبات الواجب يدل على أن حدوث العالم ملزوم عرفاً لاثباته تعالى.(ش)

(٢) عرفوا مذهب اليهود والنصارى والمجوس باتفاقهم على اثبات صانع للعالم والمجبول في الفطرة أن كل مصنوع يجب أن يكون حادثاً وكل قديم مستغن عن الصانع و لذلك يذهب اذهان العامة من اثبات وجود الله تعالى الى أن العالم حادث والمعنيان متلازمان في ذهنهم حتى أنهم يعدون القول بمخلوقية العالم مناقضاً للقول بقدمه زماناً و لذلك نسبوا الى المليين الاتفاق على الحدوث مع أنهم لم يتفقوا الا على اثبات الله تعالى فالحدوث من لوازم المخلوقية عرفاً لا عقلا؛ و أما الفلاسفة و جماعة من محققي أهل الكلام كالعلامة الحلي و ساير شراح التجريد و *

و ذهب أرسطو و أتباعه إلى أنّها قديمة بذواتها و صفاتها (۱) و ذهب أكثر الفلاسفة

---

* المواقف و أمثاله فلم يروا مناقضة بين مخلوقية العالم وكونه قديما زماناً حيث قالوا ان علة احتياج الممكن الى الواجب انما هى امكانه لاحدوثه و على هذا فلا يلزم من القول باثبات الصانع القول بحدوث العالم زماناً ولا يعلم اتفاق المليين عليه لانهم لم يتعرضوا للبحث عن الحدوث ولم يجعلوه أصلا من أصول دينهم و انما الدين هو الاعتراف بوجود الله تعالى و رسوله والحدوث من لوازم الاقرار بالله تعالى عرفاً لاأصل من أصول الدين برأسه ؛ نعم زعم بعض المتكلمين ان مخلوقية العالم يوجب كونه تعالى فاعلا مختاراً و أن كونه تعالى علة تامة يستلزم كونه فاعلا مضطراً فالتزموا بأنه تعالى علة غير تامة ولايلزم من وجوده وجود المعلول و هذا أيضاً غير وجيه اذ المعلول المقارن لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين الاول المعلول الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة الى الشمس لوفرض وجود الشمس دائماً كان نورها دائماً مع انه مخلوق الشمس والشمس فاعل مضطر ؛ الثانى كالعالم بالنسبة الى الله تعالى ان فرض تعلق ارادته تعالى بكونه خالقاً و مفيضاً دائماً فان مخلوقه حينئذ دائم نوعاً مع كونه تعالى فاعلا مختاراً و بالجملة فالقول بالفاعل المختار لاينافى القول بتعلق ارادته بدوام خلقه فالحق أن القول بحدوث العالم ان ثبت كونه من الدين فانما هو لملازمة عرفية بينه و بين اثبات الصانع وصفاته لاكونه أصلا برأسه تعبداً ويؤيد ذلك كله عدم وجود حديث فى هذا الباب دال على حدوث العالم زماناً مع كونه عنوانه (ش)

(۱) هكذا نقل كثير من الناقلين مذهب ارسطو و هو مشتبه المراد والقدر المتيقن أن أرسطو كان قايلا بتركب الجسم من الهيولى والصورة والهيولى غير مستقلة بنفسها فى الوجود بل هى مقومة بالصورة والصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هى مقومة بفاعل مفارق يقيمها و يقيم الهيولى بها فالاجسام التى نراها و نعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد الروحانى المسمى عنده بالعقل الفعال وهذا مذهبه المصرح به ويجب حمل ما يشتبه من كلام الناس على محكمه ثم ان بعض الناقلين غير العارفين باصول الحكمة ذهب ذهنه من القديم فى كلام ارسطو الى كون عالم الاجسام غير مخلوق أصلا أو الى كونه تعالى فاعلا موجباً وقد قلنا أن القديم الزمانى عنده لايوجب شيئاً من ذلك اصلا و انما خص الشارح الكلام بالاجسام مع عدم انحصار الممكنات فيها لان اختلاف عامة الناس انما هو فيها وأما غير*

إلى أنّها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها وقالوا لتوجيه ذلك مالاطايل تحته(١) وأمّا العكس فالظاهر أنّه لم يقل به أحد لأ نّه باطل بالضرورة، وذهب جالينوس إلى التوقّف في جميع ذلك (و إثبات المحدث) أي إثبات موجود بالذّات غير متّصف بالحدوث موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده بالدّلايل العقليّة و والبراهين الانيّة و يتمسّك بآثاره من الحوادث اليوميّة و الاحوال السفليّة و العلويّة الّتي لايقدم منصف ذوحدس إلى إنكار حدوثها (٢) و استنادها إلى الصانع الحكيم القادر المختار.

((الاصل))

١ـ « أخبرنا أبوجعفر محمّد بن يعقوب قال: حدّثني عليّ بن إبراهيم بن هاشم» « عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن عبدالرحمن، عن عليّ بن منصور» « قال: قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق تبلغه عن أبي عبدالله عليه السلام أشياء» «فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له إنّه خارج بمكّة فخرج إلى» « مكّة و نحن مع أبي عبدالله عليه السلام فصادفنا و نحن مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف» « و كان اسمه عبدالملك و كنيته أبوعبدالله فضرب كتفه كتف أبي عبدالله عليه السلام ،

---

* الاجسام فلايخطر ببال أكثرهم وجوده فكل ماتكلموا فيه انمايتبادر منه الجسم و ان ثبت وجوب الاعتراف بحدوث شيء تعبداً فانما هوالجسم لاغيره. (ش)

(١) يعنى لافائدة فى نقل تفاصيل كلام الفلاسفة و توجيهها لمايأتى من أن اثبات الواجب لايتوقف على تحقيق أقوالهم فى القدم والحدوث. (ش)

(٢) يعنى ان الدليل العقلى يكفى فى اثبات أصل وجود الواجب و تتبع الحوادث والاثار التى لايشك فى حدوثها يكفى فى اثبات كونه قادراً مختاراً ولايحتاج الى تحقيق البحث فى القدم والحدوث تفصيلا ولاضرورة فى اثبات الحدوث الزمانى فى الجميع وفيما لااختلاف فى حدوثه كفاية وهكذاقال الرفيع ـ رحمه الله ـ . (ش)

« فقال له أبوعبدالله عليه السلام: ما اسمك؟ فقال : اسمي عبدالملك، قال: فما كنيتك؟»
« قال : كنيتي أبوعبدالله ، فقال له أبوعبدالله عليه السلام : فمن هذا الملك الذي أنت»
« عبده؟ أمن ملوك الأرض أم من ملوك السّماء؟ و أخبرني عن ابنك عبد إله السّماء»
« أم عبد إله الأرض؟ قل: ما شئت تُخصم قال هشام بن الحكم: فقلت : للزّنديق:»
«أما تردّ عليه ؟ قال : فقبح قولي ، فقال أبوعبدالله : إذا فرغت من الطواف فأتنا»
« فلمّا فرغ أبوعبدالله أتاه الزّنديق فقعد بين يدي أبي عبدالله و نحن مجتمعون»
« عنده، فقال أبوعبدالله عليه السلام للزنديق: أتعلم أنّ للأرض تحتاً و فوقاً؟ قال: نعم،»
« قال : فدخلت تحتها ؟ قال: لا،قال : فما يدريك ما تحتها : قال : لاأدري إلاّ »
«أنّي أظنّ أن ليس تحتها شيء ، فقال : أبوعبدالله عليه السلام : فالظّنّ عجز لما »
« لايستيقن(١) ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام : أفصعدت السّماء ؟ قال : لا،قال : »
« أفتدري ما فيها؟ قال: لا، قال. عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب ولم»
« تنزل الأرض ولم تصعد السّماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن وأنت جاحد بما فيهنّ »
وهل يجحد العاقل مالايعرف؟! قال الزّنديق: ما كلّمني بهذا أحد غيرك، فقال»
« أبوعبدالله عليه السلام: فأنت من ذلك في شكّ فلعلّه هو ولعلّه ليس هو؟ فقال الزّنديق»
« ولعلّ ذلك؛ فقال أبوعبدالله عليه السلام: أيّها الرّجل! ليس لمن لايعلم حجّة على من»
«يعلم ولاحجّة للجاهل ياأخا أهل مصر! تفهّم عنّي فإنّا لانشكّ في الله أبداً أما »
«ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلايشتبهان و يرجعان، قد اضطرّا »
« ليس لهما مكان إلاّ مكانهما فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعان؟ وإن »
« كانا غير مضطرّين فلم لايصير الليل نهاراً والنهار ليلاً ؟ اضطرّا والله ياأخا أهل»
«مصر إلى دوامهما والذي اضطرّهما أحكم منهما وأكبر، فقال الزنديق صدقت، »
«ثم قال: أبوعبدالله عليه السلام: ياأخا أهل مصر إنّ الذي تذهبون إليه و تظنّون أنّه »
«الدّهر إن كان الدّهر يذهب بهم لِمَ لايردّهم وإن كان يردّهم لم لايذهب بهم ؟ »
« القوم مضطرّون ياأخا أهل مصر لم السّماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لايسقط»

---

(١) في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

«السّماء على الأرض؟ لم لاتنحدر الأرض فوق طباقها ولايتماسكان ولا يتماسك »
« من عليها؟ قال الزّنديق: أمسكهما الله ربّهما و سيّدهما، قال: فآمن الزّنديق »
« على يدي أبي عبدالله عليه السلام فقال له حمران: جُعلت فداك إن آمنت الزّنادقة على يدك»
« فقد آمن الكفّار على يدي أبيك، فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبدالله»
«عليه السلام: اجعلني من تلامذتك فقال أبوعبدالله عليه السلام: يا هشام بن الحكم خذه إليك »
« و علّمه، فعلّمه هشام فكان معلّم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته »
«حتّى رضي بها أبوعبدالله عليه السلام».

((الشرح))

(أخبرنا أبوجعفر محمّد بن يعقوب) قدمرّ توجيه هذا القول في صدر الكتاب (قال: حدّثني عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبدالرّحمن، عن عليّ بن منصور، قال: قال لي هشام بن الحكم، كان بمصر زنديق) الزّنديق معرّب والجمع الزّنادقة، والهاء عوض عن اليآء المحذوفة و الأصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة، والمراد به الكافر النافي للصانع، و يطلق على الثنويّة وهم الّذين يقولون بأنّ النور والظلمة هما المدبّران للعالم المؤثّران فيه و منشأ شبهتهم أنّهم وجدوا العالم صنفين خيراً وشرّاً و هما ضدّان فأنكروا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء و ضدّه، فأثبتوا للخير صانعاً و سمّوه يزدان، و للشرّ صانعاً وسمّوه أهرمن؛ وعلى الدّهريّة و هم الّذين يقولون بأنّ الدّهر هو الفاعل وأنّه دائم لم يزل وأبد لايزال، وأنّ العالم دائم لايزول و منشأ شبهتهم في نفي الصانع أنّهم لايحكمون إلاّ بوجود مايشاهدونه، فلمّا لم يروا صانعاً حكموا بعدمه، ولمّا لم يروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حكموا بقدمه

وفي مفاتيح العلوم أنّ الزنادقة هم المانويّة وكان المزدكيّة يسمّون بذلك و مزدك هو الّذي ظهر في أيّام قبادوزعم أنّ الأموال والحُرم مشتركة أظهر كتاباً سمّاه زنداً (١) وهو كتاب المجوس الّذي جاء به زردشت الّذي يزعمون أنّه نبيّ فنسب

---

(١) عبارة كتاب مفاتيح العلوم هكذا «و اظهر كتاباً سماه زند و زعم أن فيه *

أصحاب مزدك إلى زند و اُعربت الكلمة فقيل: زنديق، و قيل: هذه الكلمة معرّب زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهوضعيف (يبلغه عن أبي عبدالله عليه السلام أشياء) من أحاديث وجود الصانع و توحيده أو من أخبار كمال فضله و علمه عليه السلام بالمعارف الإلهيّة و الشرايع النبويّة أو من ذمائم الزّنادقة و قبايحهم و لؤمهم (فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له: إنّه خارج بمكّة) أي مقيماً بمكّة أو الباء بمعنى إلى (فخرج إلى مكّة و نحن مع أبي عبدالله عليه السلام فصادفنا و نحن مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبدالملك و كنيته أبوعبدالله فضرب كتفه كتف أبي عبدالله عليه السلام) أي حاذاه أو الضرب بمعناه (فقال له أبوعبدالله عليه السلام: ما اسمك ؟ فقال : اسمي عبدالملك: قال فما كنيتك ؟ قال : كنيتي أبوعبدالله ، فقال له أبوعبدالله عليه السلام فمن هذا الملك الّذي أنت عبده أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء و أخبرني عن ابنك عبد إله السماء أم عبد إله الأرض قل ماشئت تخصم)(١) تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الأمر أي إن تقل ما شئت تكن مخصوماً محجوجاً بقولك ، و أمّا البناء للفاعل و حذف المفعول أي تخصم نفسك فهو أيضاً محتمل لكنّه بعيد ووجه كونه مخصوماً أنّه إن أقرّ بوجود ملك وإله هو و ابنه عبداه فقد أقرّ بما ينافي مذهبه من نفي المعبود والعبوديّة له، و إن قال: ليس هناك ملك و إله يكذّب به ما دلّ عليه هذان الاسمان باعتبار الوضع الاضافي لأنّ لهما بحسب اللّغة والعرف مفهومات وحقيقة تركيبيّة من أجل الأضافة والظاهر المتبادر أنّ الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلاينبغي للعاقل أن ينكره و هذا الوجه من الوجوه الإقناعيّة الّتي تورث الشكّ فيما ذهب إليه من نفي الإله وهذا هو المقصود في هذا المقام لأنّ الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركّب أوّلاً بما يوجب شكّه ليرجع من الجهل المركّب إلى الجهل البسيط و يستعدّ لقبول الحقّ، ثمّ

---

* تأويل الابستا و هو كتاب المجوس الذى جاء بهزردشت» انتهى. (ش)

(١) لم يكن غرضه (ع) من هذا الكلام اقامة الدليل عليه بل هو نظير المزاح المسكت و قال بعد تبكيته اذا فرغت من الطواف فأتنا حتى نقيم عليك الدليل. (ش)

يداوي مرض الجهل البسيط بالدلايل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق) حين رأيته متحيّراً في الجواب (أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولي) قبح مجرّد من القبح و «قولي» فاعله وضمير «قال» للزّنديق و إنّما حكم بقبح قوله لعلمه بأنّه مخصوم لوأجاب، و يحتمل أن يكون مزيداً من التقبيح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أوإلى أبي عبدالله عليه السلام وفاعل قال على الأوّل يعود إلى هشام و على الثاني إلى الزنديق (فقال أبوعبدالله عليه السلام إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لأنّه عليه السلام لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الامر به على عدم الاقتدار وعلى التقيّة محتمل كما أنّ حمل النهي عن الدّخول على ما إذا كان الدّخول موجباً للتلويث محتمل أيضاً (١) (فلمّا فرغ أبوعبدالله عليه السلام أتاه الزّنديق فقعد بين يدي أبي عبدالله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبوعبدالله عليه السلام للزّنديق: أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم) أعلم لأنّ الأرض متناهي المقدار و كلّ جسم متناهي المقدار له تحت وفوق قطعاً (قال: فدخلت تحتها) من جانب الشرق أو من جانب الغرب أو من النزول في عمقها (قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها) أي أيّ شيء يجعلك عالماً بما تحتها (قال: لاأدري إلاّ أنّي أظنّ ليس تحتها شيء) أنت تعلم أنّ هذا الظنّ لامستند له إلاّ عدم الرّؤية والتمسّك به من سخافة العقل لأنّ عدم رؤية شيء لايدلّ على عدم وجوده بوجه من وجوه الدّلالات (فقال أبوعبدالله عليه السلام الظنّ) في المطالب اليقينيّة (عجز لمن لايستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر على طلب اليقين به وظنّ بمجرّد ذلك أنّه ليس بموجود فذلك الظنّ نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأنّ عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولامستلزماً له وحمل العجز على الظنّ من المبالغة، وفي بعض النسخ «لما لايستيقن» بلفظة «ما» وهي

(١) هذا غير محتمل جداً اذ لايجوز دخول الكافر فى المسجد الحرام بعد آية التوبة « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » و يحتمل أن دخوله كان كدخول ساير المنافقين لظاهر الاسلام واما التقية التى ادعاها الشارح فغير صحيح اذ لاتقية فى اخراج الكافر من المسجد الحرام ولم يكن يمنع منه المخالفون. (ش)

مصدريّة وفاعل الفعل ضمير يعود إلى الظانّ المفهوم من الظنّ.

(ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام: أفصعدت السماء) وشاهدت أطباقها (قال: لا، قال: فتدري مافيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً لحالك و شأنك أو على النداء بحذف أداته أي ياعجباً لك فنادى العجب منكراً ليحضر له وقد أشار على سبيل الاستيناف إلى ما هو محلّ التعجب بقوله (لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السمآء ولم تجزهناك فتعرف ما خلقهنّ و أنت جاحد بما فيهنّ وهل يجحد العاقل مالايعرف(١) فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع لأنّه لم يره وهذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنّك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذلعلّ في شيء منها إلهاً لم تره، وثانيهما أنّك تنفي وجود الصانع لأنّك لم تره كما أنّك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن لأنّك لم تره ولاريب في أنّ الثاني ممّا لاينبغي أن يعتقد به العاقل لأنّ عدم رؤية شيء لايدلّ على عدم وجوده فكذا الأوّل لجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً وعدم رؤيته لايدلّ على عدم وجوده فكيف يعتقد به العاقل(٢) وعلى الوجهين حصل للزنديق شكّ في مذهبه

---

(١) حاصل كلام الامام (ع) أن عدم الوجدان لايجعل دليلا على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين فى الاصولين والمتكلمين و اصحاب العقول والمعارف بأنهم لايعرفون تحقيقاتهم الدقيقة و بأنها بعيدة عن اذهان العامة والجواب ان عدم فهم بعض الناس بعض الامور لايدل على بطلانه و هل يجحد العاقل ما لايعرف وليس لمن لايعلم حجة على من يعلم. (ش)

(٢) هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس و ان كل مالايدرك بحواسنا فهو غير موجود، و كان ايضاً قائلا بالبخت والاتفاق، قال الشهرستانى عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق نظير مذهب ذى مقراطيس فرد (ع) على اعتقاده الاول بأن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود ، ثم شرع (ع) فى الرد على اعتقاده الثانى بأنا اذا تتبعا الموجودات و دققنا النظر في أحوالها حصل لنا اليقين بأنها لم تحدث بالبخت والاتفاق بل بسبب موجب و علة مرجحة لغاية معلومة اذ لا*

فلذا (قال الزنديق ماكلمني بهذا أحدٌ غيرك) للاشعار برجوعه عن الجهل المركّب إلى البسيط وعن الظنّ بعدم وجود الصانع إلى الشكّ في وجوده وعدمه (فقال أبوعبدالله عليه السلام) طلباً لتصريحه بالشكّ و رجوعه عن الانكار الصرف (فأنت من ذلك) أي من وحود الصانع أومن وجود مالم تر وجوده (في شكّ فلعلّه هوو لعلّه ليس هو) أي لعلّ الصانع موجودٌ بالهويّة الشخصيّة الذّاتيّة ولعلّه ليس بموجود و كلمة «لعلّ» للرّجاء والطمع وأصلها علّ واللاّم في أوّلها زايدة (فقال الزنـديق) إظهاراً لشكّه (و لعلّ ذلك، فقـال أبوعبدالله عليه السلام أيّها الرّجل ايس لمن لا يعلم حجّة») أي غلبة أو برهان (على من يعلم) لأنّ الحجّة مبنيّة على مقدّمات وثيقة و أفكار دقيقة و انتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي إلى غير ذلك من الأُمور والشرائط المعتبرة فيها والجاهل بعيدٌ عن إدراك هذه الأُمور فكيف يكون له حجّة على العاقل العالم بها (ولاحجّة للجاهل) أي لاحجّة للجاهل علـى العالم فهذا تأكيد للسابق أولا حجّة للجاهل على القيام بالجهل والبقاء عليه إذ الواجب عليه التهيّؤ والاستعداد لقبول الحقّ والتعرضّ للتعلّم والتفهّم عن العالم ولذا قال عليه السلام (يا أخا أهل مصر تفهّم عنّي) ما أقول لك من الحقّ والبيان وما ألقي إليك من الحجّة والبرهان (فانّا لانشكّ في الله أبداً) أي في وجوده و صفاته و إبداعه لهذا العالم و انتهاء سلسلة الممكنات إليه وينبغي أن يعلم أن معرفته تعالـى على ثلاثة أقسام(١) يندرج في كلّ قسم مراتب غير محصورة الأوّل المعرفة الفطريّة

---

*يحدث من الاتفاق شيء منتظم و بالجملة السماء والارض و حركاتهما والليل والنهار و كل شيء مثلها حاصل بسبب موجب لايمكن أن يكون على غير هذا الذى عليه ونظمها ناظمها و سيأتى لذلك تتمة ان شاءالله تعالى. (ش)

(١) قال بعض من تصدى لشرح الكافى ممن لامعرفة له بهذه الامور أن اثبات وجوده تعالى ليس ممكنا بالاستدلال المنطقى وترتيب المقدمات كما هو طريقة المشائين وليس بالتجربة كما هو طريقة اهل العلوم الطبيعية ولا بالوجدان و الشهود على ما يدعيه الصـوفية ، بل بالوجدان الساذج العام وهو سهل وصعب، و قال . هو حاصل من التصادف بين العقل-*

وهي حاصلة للعوام أيضاً إذما من أحد إلاّ وهو يعرف ربّه بحسب الفطرة الأصلية لما ركّب فيه من العقل الّذي هو الحجّة الأولى، ولو أنكر وجوده تعالى منكر فانّما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار كما أشار إليه سبحانه بقوله(وإذا مسّكم الضرّ في البحر ضلّ من تدعون إلاّ إيّاه ـ الاية»الثاني المعرفة بالنظر والاستدلال من الآثار وهذا القسم للخواصّ، الثالث المعرفة الشهوديّة والمشاهدة الحضوريّة الّتي هي مرتبة عين اليقين وهذا القسم لخاص الخاصّ الّذي يعرف الحقّ بالحقّ، ولايبعد أن يكون قوله عليه السلام « فإنّا لانشكّ »إشارة إلى هذا القسم لأنّه الّذي حريّ بأن لايتطرّق الشكّ إلى ساحته أصلاً و أبداً ، ثمّ فيه إشارة إلى آداب المناظرة فإنّ المريد لاثبات الحقّ لابدّ أن يوصي صاحبه بالتفهّم وترك التعنّت و أن يظهر حاله بأنّه على يقين فيمايقول و يتكلّم لأنّ ذلك موجب لزيادة إصغاء السامع، ثمّ بعدتمهيد هذين الأمرين و تأصيل هذين الأصلين شرع في الاستدلال.

(و قال:أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلايشتبهان ويرجعان) الظاهر أنّ الواو للعطف وأنّ الولوج والرّجوع متعلّقان بالشمس والقمر و اللّيل و النهار جميعاً ، والمراد بولوج الشمس و القمر دخولهما بالحركة ـ

---

* الانسانى والموجودات و يحدث من هذا التصادف شرارة كمايحدث من تصادم الحجر والحديد وهى الاعتقاد بالله تعالى انتهى. وعندالمؤمنين بالله تعالى وجوده يثبت بالوجدان و الشهود العرفانى و بالاستدلال العقلى و بالفطرة السليمة كما ذكره الشارح وأماالتجربة كماهو طريقه الطبيعيين فهى بمعزل عن الوجود المجرد الكامل المحيط بكل شيء الذى لايناله الحس بلهى خاصة بالامور الجسمانية الطبيعية. واما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له الا أن ينظر الانسان فى الاشياء بنظر العبرة ويشاهد الحكم والمصالح والتدبير المتقن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعه الى الاستدلال المنطقى الذى أنكره أولا. (ش)

الخاصّة (١) في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشتبه أوقات الدّخول لكونها معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما إلى الحالة الأُولى بعد تمام الدّور أو رجوعهما إلى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فإنّ الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي إلى الانقلاب الشتوي، ثمّ ترجع من الانقلاب الشتوي إلى الانقلاب الصيفي (٢) والقمر يذهب من المقارنة إلى المقابلة. ثمّ يرجع من المقابلة إلى المقارنة، أو رجوعهما بالحركة اليوميّة في نصف الدّور من الشرق إلى الغرب وفي نصف آخر من الغرب إلى الشرق، أو رجوعهما عن جهة الحركة الخاصّة إلى جهة الحركة اليوميّة في كلّ آن مع تحقّق الحركة إلى هاتين الجهتين في نفس الأمر، والمراد بولوج اللّيل و النهار دخول تمام كلّ منهما في الآخر و استتاره به فيستتر ظلمة اللّيل بضوء النهار و يستتر ضوء النهار بظلمة اللّيل على سبيل التعاقب بحيث لا يشتبه شيء منهما بالآخر مع التغاير بين النور والظلمة كما يشير إليه قوله تعالى « وآية لهم اللّيل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون» أو دخول بعض من كلّ واحد منهما في الآخر ففي ستّة أشهر يدخل جزء من اللّيل في النهار وفي ستّة أشهر يدخل جزء من النهار في اللّيل ولا يشتبه الدّاخل

---

(١) الحركة الخاصة للشمس و القمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب الى المشرق على التوالى فاذا نظرت الى القمر ليلة و رأيته قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت اليه فى الليلة التالية رأيته بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة و كذلك مثله للشمس و لساير السيارات. ثم ان لهذه الحركة أجلا مسمى ومقداراً خاصاً لايتجاوزه البتة. (ش)

(٢) الانقلاب الصيفى رأس السرطان والشتوى رأس الجدى و انتقال الشمس من أحدهما الى الاخر ظاهر محسوس فتراها تقرب أول السرطان الى سمت الرأس و تبعد بعده الى أول الجدى الى غاية البعد عنه والزمان الواقع بينهما ثابت لا يزال و فى القمر أيضاً زمان سيره من مقارنته للشمس و انمحاق نوره الى مقابلته لها و هى حالة البدر ثابت لايتغير ورجوعه من البدر الى المحاق كذلك والاولى أن يحمل مراد الامام (ع) على جميع هذه الحركات وعدم تخصيصها ببعضها . (ش)

في كلٍّ منهما في الآخر لكون أقداره معلومة محدودة دائماً (١) والمراد برجوعهما رجوع كلٍّ منهما بعدالاستتار عقب صاحبه أو رجوع كلٍّ منهما عمّا أعطاه الآخر فيرجع الدّاخل من اللّيل في النهار إلى اللّيل و يرجع الدّاخل من النهار في اللّيل إلى النهار أو رجوعهما إلى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص، وإنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يتعلّق «يلجان» باللّيل و النهار و يرجعان بالشمس والقمر ، و يحتمل أيضاً أن يكون الواو للحال ، و على هذا الاحتمال كلٌّ واحد من الولوج والرّجوع متعلّق باللّيل والنهار وخبر لهما (قد اضطرّا) (٢) هذا على الاحتمالين الاولين حال عن المفعول الاول لـ«ترى» لبيان

---

(١) ولكون هذه الاقدار معلومة محدودة صح للمنجمين أن يخبروا بما يبتنى على التسييرات من الحوادث كرؤية الهلال والخسوف والكسوف والمقارنات و مقادير الليل و النهار فى الافاق المختلفة وغير ذلك. (ش)

(٢) قلنا فى حاشية الوافى ان المنكرين للصانع ليس مبنى شبهتهم واحداً ولا طريقتهم متشاكلة فعلى المثبت أن يبين فى كل باب مايليق به فمن يرى أن العالم قديم يزال شبهته بأن يثبت امكانه و حدوثه و من يرى أن العالم بالبخت والاتفاق تجب أن تزال بان الترجيح بلامرجح محال و أن الشيء مالم يجب لم يوجد ، ومن يرى أن كل موجود محسوس يزال شبهته بأن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود و ظاهر أن الامام (ع) فى هذا الحديث يرد القول بالبخت والاتفاق لان السائل كان منهم. والشمس والقمر والكواكب عندهم أجسام جامدة نظير الاجسام الارضية ولو خلى الجسم و طباعه لم يتحرك البتة الا بمحرك جاذب أو دافع و ان تحرك بسبب خارج عن هويته لم يحدث فيه تكرر و نظام مقرر ، لايتبدل ولايختلف و معنى كون الجسم الجامد مضطراً أنه متحرك بتحريك غيره ، و معنى عدم اضطراره كونه مخلى وطباعه ولو كان قول الملاحدة صحيحاً و لم يكن فى الوجود شيء خارج عن الاجسام محرك لها وكانت الاجسام انفسها مخلاة وطبائعها من غير قوة خارجة تضطرها الى شيء لم يكن يوجد هذا النظم بالبخت والاتفاق بل كانت الشمس تطلع يوماً ولا تطلع يوماً والقمر يسير مرة شهراً ومرة ثلاثة أشهر اذ الامور بالبخت والاتفاق وكانت البرة تنبت مرة *

أنّ اتّصافه بالمفعول الثاني أعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطرار ليثبت أنّ لهما فاعلاً قادراً مختاراً يحملهما على ذلك بقدرته واختياره، والتثنية باعتبار أنّ الشمس والقمر شيء واللّيل والنهار شيء آخر فهما شيئان و على الاحتمال الأخير مفعول ثان لترى و إشارة إلى اضطرار الشمس والقمر في أحوالاتهما، وقد أشار إلى وجه اضطرارهما أو اضطرار الجميع بقوله (ليس لهما مكان إلاّ مكانهما) فإنّ لكلّ واحد من الشمس والقمر من حيث الحجم والجسميّة مكاناً مخصوصاً من الفلك هو مركوز فيه لايخرج منه أبداً إلى مكان آخر و من حيث الحركة أمكنة معلومة هي مداراته اليوميّة الّتي يتحرّك فيه ذاهباً من الشمال إلى الجنوب و عائداً من الجنوب إلى الشمال دائماً من غير تخلّف ولاوقوف و كذا لكلّ واحد من اللّيل والنهار محلّ مخصوص لايقع فيه التبادل والتعاكس بالكليّة بأنّ يستقرّ اللّيل كلّه في محلّ النهار و يستقرّ النهار كلّه في محلّ اللّيل و من تفكّر فيه تفكراً صحيحاً و استعان بالحدس الصايب علم يقيناً أنّهما مضطرّان في ذلك (فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعان) دائماً على النظام المشاهد من غير تخلّف أصلاً ولم لايذهبان على وجههما وقتاً ما كماهو شأن صاحب الإرادة (وإن كانا غير مضطرّين) في الذّهاب والرّجوع و كان لهما اختيار فيهما (فلم لايصير اللّيل نهاراً) بأن ترجع الشمس باختيارها فوق الافق من الغرب إلى الشرق فيكون النهار سرمداً (والنهار ليلاً) بأن ترجع تحت الافق من الشرق إلى الغرب فيكون

---

* براً و مرة شعيراً، و شجرة التفاح تثمر مرة عنباً و مرة تمراً اذالمادة قابلة للتشكل بكل صورة والشمس قابلة للتحرك الى كل جانب فما الباعث لاختيار واحد من امور غيرمتناهية مع أن الترجيح بلامرجح باطل، فان تمسك احد بان فى كل جسم طبيعة تضطره الى شىء قلنا هؤلاء الزنادقة الذين كان الكلام متوجهاً اليهم كانوا نظير ذى مقراطيس ولم يكونوا قائلين باضطرار الطبيعة و لرد القائلين بالطبيعة حجة اخرى مذكورة فى محلها سياتى انشاءالله وقد نقلنا فى حاشية الوافى كلام أبىعلىبن سينا فى الشفا فى ردقول ذى - مقراطيس و من قال بالبخت و الاتفاق بمما يشبه كلام الامام(ع) فارجع اليه. (ش)

اللّيل سرمداً فدلّ ذهابهما و رجوعهما و اتّساق حركتهما وانضباط أمرهما و انضباط اللّيل والنهار دائماً على أنّهما مضطرّان في هذه الاُمور و في دوامهما كما أشار إليه مؤكّداً بالقسم ترويجاً له لكون المخاطب في مقام الشكّ بعدُ بقوله (اضطرّا والله يا أخا أهل مصر إلى دوامهما) على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبّر دبّر في أمرهما كيف شاء لمنافع جليلة ومصالح كثيرة يعجز عن عدّها اللّسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنّ حركتهما ليست إراديّة ولا طبيعيّة لأنّ كون حركة المتحرّك دائماً على نهج واحد من غير تبدّل و تغيّر وإلى جهة ووضع، ثمّ تركهما بعد البلوغ يدلّ على أنّ تلك الحركة ليست مستندة إلى الإرادة و الاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصايب وليست طبيعيّة لأنّ الطبيعية لا تقتضي شيئاً والصرف عنه بالضرورة. فإن قلت دوامهما على ذلك لكونهما مركوزين في الفلك والفلك يحرّكهما كذلك، قلت : هذا اعتراف بالاضطرار وأمّا الفلك فحركته أيضاً على هذا النحو دائماً اضطراريّة وإلّا فلِمَ لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يسرع ولا يبطي ولا يعكس ولا يسكن وقتاً ما مع تجويز العقل حركته على أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دلّ على أنّه مضطرٌّ مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه و ليس لمن قال : بأنّ حركته إراديّة لقصد التشبّه بالكامل دليل يعتدّ به ولو ثبت ذلك ثبت المدّعى أيضاً (١) لأنّ وجوب الممكن و كونه قادراً على الارادة من جانب الغير و هو

(١) هذا هو الصحيح فى هذا الموضع بل اثبات نفس و عقل بازاء كل فلك مما يأبى عنه ذهن الماديين والملاحدة و اثبات الارادة للفلك يساوق اثبات وجود الله تعالى اذ المنكرون منهم للصانع تعالى ينكرون العقول والنفوس و يستغربون الحركة الارادية فى الافلاك أشد من استغراب عامة المسلمين والحق أن كل من رأى جسماً متحركاً على الاستدارة كالرحى من غير أن يكون هناك ماء أو هواء و أى سبب محرك آخر لابد أن ينسب حركته الى موجود غيبى جن او ملائكة يدبره بالارادة والاختيار ولا يذهب الفكر السليم الى نسبة الحركة الدورية الى فاعل غير ارادى البتة فالطبيعة ليست فاعلة بنفسها بل هى مضطرة لفاعل غير طبيعى فهو اله أو ملائكة .(ش)

الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دفعاً للتسلسل (والّذي اضطرّهما) على ذلك (أحكم منهما و أكبر) الظاهر أنّ «أحكم» اسم تفضيل من الحكم بمعنى القضاء و منه يا أحكم الحاكمين لامن الاحكام كأفلس من الإفلاس ليرد أنّه شاذٌّ، والمراد بكونه أحكم و أكبر أنّه حاكم عليهما مؤثّر فيهما فلامحالة يكون أشدّ قضاء و أتم حكماً و أكبر رتبة منهما أو المراد أنّ فعله ليس مثل فعلهما بالاضطرار و إلاّ دار أوتسلسل أو المراد أنّ وجوده من ذاته لامن الغير والإمكان مثلهما غير محكم في حدّ ذاته لانّه حينئذ ممكن و كلّ ممكن باطل غير محكم في حدّ ذاته أو المراد أنّ ذاته وصفاته أحكم من ذاتهما وصفاتهما لأنّ ذاتهما من الأجسام وصفاتهما من الجسمانيّات و كلّ جسم و جسماني فيه ضعف و ذلّة من جهات شتّى (فقال الزّنديق صدقت) لابدّ لهما من محرّك يضطرّهما على ماذكر و هو أحكم و أكبر منهما (ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام) لدفع ما يذهب إليه و هم الزّنديق من أنّ ذلك المحرّك هو الدّهر كما قالت الزّنادقة «وما يهلكنا إلاّ الدّهر» (يا أخا أهل مصر إنّ الّذي تذهبون إليه و تظنّون أنّه الدّهر) «أنّه الدّهر» خبر «أنّ» أو هو مفعول «تظنّون» أو بيان للموصول بتقدير «من» و مفعوله محذوف وخبر «أنّ» حينئذ قوله (أن كان الدّهر يذهب بهم لم لايردّهم؟ و إن كان يردّهم لم لا يذهب بهم) ضمير «بهم» إمّا راجع إلى ذوي العقول المدركة مطلقاً سواء كانت نفوساً قدسيّة مجرّدة عن التعلّق بالأبدان أو نفوساً بشريّة متعلّقة بها أو راجع من باب التغليب إلى الكاينات من العلويات والسفليات كلّها، و لعلّ المراد أنّ للكاينات وجودات و صفات و كمالات هي ذاهبة إليها تاركة لأضدادها، مثلاً للإنسان موت و حياة، و للشمس والقمر و ساير الكواكب حركات بالأصالة دائماً من الغرب إلى الشرق وهي تذهب إلى جهات حركاتها ولاترجع إلى خلافها ولاتردوالدّهر لاشعور له فإن صدر منه بمقتضى طبعه إذهاب الكاينات إلى جهاتها و صفاتها و كمالاتها يرد أنّه لِمَ يقتضي طبعه إذهابها إليها دون ردّها إلى خلافها وأضدادها

و إن صدر منه الرّد إلى خلافها يرد أنّه لم يقتضي طبعه الرّد إلى خلافها دون الإذهاب إليها؟ ولايمكن التخلّص منه إلاّ بأن يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدء قادر قاهر أعطاه ذلك الطبع باختياره، و هذا مع كونه مثبتاً للمطلوب مدفوع بأنّه لايجوز إسناد (١)هذه الافعال المختلفة والآثار المتفاوتة المتباينة إلى الطبع لأنّ الطبع لايصدر منه الضدّان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان و لو في محلّين فإنه لايمكن أن تسخّن النار في موضع و تبرّد في موضع آخر، فوجب إسنادها بلا

---

(١) قوله «لايجوز اسناد هذه الافعال اه» تفسير الشارح خلاف ظاهر عبارة الحديث كمايشعر به كلامه اخيراً لان الامام (ع) فى مقام اثبات الضرورة فى الطبيعة و توجه نظام العالم الجملى الى شيء واحد لايختلف حتى يثبت به وحدة المبدء نظير قطيع واحد من اغنام كثيرة تروح الى جانب واحد او جنود كثيرة متوجهين الى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع و قائد يسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة الى جانب و كل جندى الى جهة بل يقوم بعضهم و يمشى بعضهم و ينام بعضهم و بالجملة اراد (ع) رد من يذهب الى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض و غاية للطبيعة ولم يكن (ع) فى مقام رد طائفة اخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولايعترفون بوجود اله قادر مختار كما فهمه الشارح (ره) و تكلف فى تطبيق كلام الامام(ع) فمقصوده (ع) اثبات الضرورة الطبيعية المسخرة بامرالله تعالى لاانكار الضرورة اصلا و فى توحيد المفضل بعد أن انكر (ع) على الطائفة الثانية نفى الراجب تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء يمنى من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير فى الاشياء و زعموا أن كونها بالعرض والاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الافات التى تلد غير مجرى العرف و العادة كالانسان يولد ناقصا أو زائداً أصبعاً و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على أن كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيء يأتى بالفرط مرة مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ ابوعلى سينا فى الفصل*

واسطة إلى فاعل قادر مختار يفعل مايشاء بمجرّد الإرادة والمشيّة ولهذه العبارة احتمال آخرأظهر تركناه خوفاً للاطناب و حوالة على أفهام أولي الالباب (القوم مضطرّون) إلى الاعتراف بذلك والاقرار ، فالمراد بالقوم الإنسان أوذووا العقول على الإطلاق و يحتمل أن يراد بهم الموجودات الممكنة كلّها من باب التغليب: يعني أنّ الموجودات مضطرّون في الوجود و ما يتبعه من الصفات و لوازم المهيات و ما يتّصف به المتحركات كالشمس والقمر و سائر السيارات من الذّهاب والعود والطلوع والغروب إلى غير ذلك من الأحوالات و هذا الكلام على هذا الاحتمال تأكيد لما سبق و تقرير لمامرّ من أنّ هذه الآثار لايجوز إسنادها إلى المتّصف بالاضطرار مثل الشمس والقمر والليل والنهار والدّهر و غيرها بل يجب إسنادها إلى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها مايشاء كيف يشاء ثمّ شرع في إثباته تعالى بدليل آخر و قال:

(يا أخا أهل مصر لم السماء) على عظمة حجمها و مقدارها (مرفوعة) على بعد مخصوص لايزيد ولا ينقص (والأرض موضوعة) في حاقّ وسط السمآء على بعد معيّن بينهما مع اشتراكهما في الجسميّة المقتضية للتحيّز فرفع إحديهما ووضع الأخرى دلّ على وجود قادرقاهر لهما على ذلك، فإن قيل طبع السماء يقتضي الرّفع وطبع الأرض يقتضي الوضع، قلنا : الرّفع والوضع يتصوّران على أنحاء مختلفة و وجوه متباينة فاختصاصهما، بهذا الرّفع و الوضع المخصوصين لابدّ أن يكون مستنداً إلى الغير على أنّ اقتضاء طبعهما ذلك لابدّ أن يكون من الغير وهو المبدء الغالب على الأشياء (لم لاتسقط السماء) بالحركة المستقيمة أومع الحركة الدّورية الّتي لها في نفس الأمر (على الأرض) إذ الحركة المستقيمة لا تنافي

---

* الـرابع عشر من المقالة الاولى مـن الفن الاول من طبيعيات الشفا تفصيل هذا.

فانظر الى شرف العقل و العلم كيف بلغ بهذا الرجل ارسطو مبلغاً ذكره سليل النبوة و استشهد بكلامه والهم اليه من عالم الملكوت قوله و حجته (ش)

الحركة الدّورية و ما ذكره الفلاسفة من امتناع حركة السماء على الاستقامة(١) فهو ممنوع ولم يقم عليه برهان (لم لاتنحدر الأرض فوق طباقها) تقول حدرت السفينة أحدرها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهباط و طباق الأرض طبقاتها الّتي بعضها فوق بعض، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانيّة المكشوفة التي هي مسكنٌ للحيوانات المتنفّسة ، يعني لم لا تنحدر الأرض إلى المآء من فوق طباقها أولم لاينحدرفوق طباقها على أ ـ يكون فوق طباقها بدلاً من الأرض، ويحتمل أن يراد بطباقها مايحيط بها من العناصر والأفلاك يعني لم لاتنحدر الأرض فوق العناصر بل إلى فوق الأفلاك أيضاً و إرجاع ضمير طباقها إلى السماء أيضاً محتمل والمراد بالطباق حينئذ طبقات السموات و إطلاق لفظ الانحدار على حركة الأرض إلى صوب المحيط صحيح لأنّ حركتها من المركز إلى المحيط في سمت أقدامنا انحدار و هبوط بالنظر إلينا و صعود بالنظر إلى من يقابلنا (فلا يتماسكان ولا يتماسك من عليها) (٢) في بعض النسخ ولايتماسكان بالواو وهي للحال عن المنفي و هو السقوط والانحدار و في بعضها بالفاء و هذا الكلام حينئذ إما متفرّع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أنّهما لايتماسكان أي

---

(١) قوله «حركة السماء على الاستقامة ممنوع » حركة السماء على الاستقامة او الاستدارة و امكانها أو امتناعها اجنبى عن المقام على ما ذكرنا فان الغرض من جميع هذه الجمل اثبات الاضطرار و عدم وجود شيء الابعلة فاعلة و غاية كما قيل: الشيء ما لم يجب لم يوجد و أنه لابخت ولا اتفاق كما سبق من بيانه(ع) فى توحيد المفضل والمقصود حاصل سواء كان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك اوممكنة.(ش)

(٢) قوله : «ولايتماسك من عليها» هذا الكلام أيضاً رد على القائلين بالبخت و الاتفاق منكرى العلة ولايخفى أن الالهيين يثبتون وجود واجب الوجود بأن كل شيء يحدث فى العالم فهو بسبب وعلة ولايمكن التسلسل فى العلل فينتهى بالاخرة الى واجب الوجود. ثم يثبتون علمه و قدرته و اختياره تعالى بالنظر فى أفعاله تعالى والحكم و المصالح فيها فاذا أنكر أحد أصل العلية والتزم بامكان الترجح من غير مرجح و ان تركب الاجسام بالبخت والاتفاق فقد سد باب اثبات الواجب تعالى، ومما قالوا ان كل جسم حصل من *

أي لايملكان أمرهما من الرّفع والوضع ولايقدران على ذلك و إنّ كلّ من على الأرض من الإنسان والحيوان وغيرهما لايتمالك أمره من تحيّزه بحيّزه ووضعه فيه لأنّ وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو متفرّع على المنفي وعدم تماسكهما حينئذ بالرّفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر و كذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانفلات الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع التعلّق بينهما وبينهم ولو بقي التعلّق لاضطربوا بالحركة العنيفة اضطراباً شديداً كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة. لايقال: هذا الدّليل والّذي قبله إنّما يدلاّن على أنّه لابدّ لهذا النظام وتلك الحركات من مدبّر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيّات و أمّا أنّه واجب الوجود لذاته فلا، لجواز أن يكون هذا المدبّر جوهراً مجرّداً مفارقاً لأنّا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لايفيد الوجود ولواحقه إلاّ إذا استفاد وجوده من موجود خارج عنه لأنّ وجود الممكن ليس من قبل ذاته المعرّاة عن مرتبة الوجود ولا من قبل وجوده بالضرورة، بل هو من قبل موجود مباين له حاكم عليه وهو الله تعالى شأنه (فقال الزّنديق أمسكهما الله ربّهما وسيّدهما) الرّب في اللّغة المالك والمدبّر و السيّد والمربّي والمتمّم والمنعم والمولى والصاحب والحافظ والسيّد في اللّغة الرّبّ و المالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدّم والمتحمّل للأذى ممّن دونه

---

* تركب أجزاء صغار صلبة منبثة فى الفضاء فاتفق ان اجتمع منها أجزاء غير محصاة فى أحياز غير محصاة فى خلأ غير متناه كما نقله الشيخ فى الشفا ولو كان هذا صحيحاً لزم منه عدم تماسك اجزاء الارض والسماء لان الاجزاء المجتمعة فى الفضاء بالبخت والاتفاق فى معرض أن تتفرق بالاتفاق مع أنا نرى تماسك أجزائهما آلافاً من السنين فلابد أن يكون التماسك والاجتماع بعلة كما فى ساير الحوادث و قال بعض قدماء اليونانيين ان الاجسام متجاذبة طبعا تميل بعضها الى بعض وهذا اعتراف بان التماسك بعلة لابالاتفاق. وأما تفسير الشارح أن لايتماسكان اى لايملكان ـ الى آخر ماقال ـ فتكلف مبنى على مازعمه من أن الزندقة طريقة واحدة هى الالتزام بجبر الطبيعة و نفى القادر المختار. (ش)

(قال فآمن الزنديق على يدي أبي عبدالله عليه السلام، فقال: له حمران: جعلت فداك إن آمنت الزنادقة(١) على يديك فقد آمن الكفّار على يدي أبيك) المراد به رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل غيره من آبائه الطاهرين (فقال المؤمن الّذي آمن على يدي أبي عبدالله عليه السلام) لم يطلق عليه الزّنديق هنا تعظيماً له وإشعاراً بأنّه لايجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار ماكان (اجعلني من تلامذتك فقال: أبو عبدالله عليه السلام: ياهشام بن الحكم خذه إليك) أي منضمّاً إليك على التضمين (فعلّمه هشام) الأحكام الدّينية والمعارف الإلهيّة وفيه مدح عظيم لهشام والرّوايات في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام كثيرة وترحّم عليه الرضا عليه السلام بعد موته وكان ممّن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب بالنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمّه أيضاً روايات جوابها مذكور في كتب الرّجال وغيرها (وكان) أي هشام أو المؤمن الّذي آمن (معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان) وأركانه وأحكامه (وحسنت طهارته) القلبيّة والدّينيّة بتحصيل الأخلاق والأحكام (حتّى رضي به أبو عبدالله عليه السلام) لحسن طهارته وكمال إيمانه.

((الاصل))

٢ـ «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عليّ، عن»
«عبدالرّحمن بن محمّد بن أبي هاشم، عن أحمد بن محسن الميثمي قال: كنت عند»
«أبي منصور المتطبّب فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي»
«العوجاء و عبدالله بن المقفّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفّع، ترون هذا الخلق»
«ـ وأومأ بيده إلى موضع الطواف ـ مامنهم أحد اُوجب له اسم الانسانيّة إلاّ ذلك»
«الشيخ الجالس ـ يعني أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام ـ فأمّا الباقون فرعاع و بهائم»

(١) قوله «ان آمنت الزنادقة» المفهوم من هذا الكلام أن الزنادقة غير الكفار فلعل الفرق بينهما الفرق بين العام والخاص او الزنادقة كانوا يتظاهرون بالاسلام ولم يكونوا مؤمنين بقلوبهم نظير جماعة من ملاحدة زماننا و يأتى الاشارة الى مذهب الزنادقة فى الحديث الاتى ان شاءالله. (ش)

«فقال له ابن أبي العوجاء : و كيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: »
«لأنّي رأيت عنده ما لم أره عندهم فقال له ابن أبي العوجاء : لابدّ من اختبار ما »
«قلت فيه منه: قال: فقال له ابن المقفّع: لا تفعل فانّي أخاف أن يُفسد عليك ما في»
«يدك، فقال: ليس ذا رأيك ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه »
«المحلّ الّذي وصفت، فقال ابن المقفّع : أمّا إذا توهمّت عليّ هذا فقم إليه و »
« تحفّظ ما استطعت من الزّلل ولا تثني عنانك إلى استرسال فيسلّمك إلى عقال وسمه»
«مالك أو عليك، قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيتُ أنا وابن المقفّع جالسين فلمّا»
«رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفّع ماهذا ببشر وإن كان في »
«الدّنيا روحانيّ يتجسّد إذا شاء ظاهراً و يتروّح إذا شاء باطناً فهو هذا، فقال له:»
« و كيف ذلك؟ قال: جلست إليه فلمّا لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال: إن يكن »
«الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون-يعني أهل الطواف- فقد سلموا وعطبتم وإن»
«يكن الأمر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم. فقلت له: يرحمك الله»
«وأيّ شيء نقول وأيّ شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلّا واحداً، فقال: و كيف يكون قولك و»
«قولهم واحداً؟ وهم يقولون : إنّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً و يدينون بأنّ في السّماء»
«إلهاً وأنّها عمران وأنتم تزعمون أنّ السّماء خراب ليس فيها أحد، قال: فاغتنمتها»
«منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته»
«حتّى لا يختلف منهم اثنان ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرّسل؟ ولو باشرهم »
«بنفسه كان أقرب إلى الايمان به؟ فقال لي : ويلك و كيف احتجب عنك من أراك»
«قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن و كبرك بعد صغرك و قوّتك بعد ضعفك وضعفك»
«بعد قوّتك وسقمك بعد صحتك وصحّتك بعد سقمك ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد»
«رضاك وحزنك بعد فرحك وفرحك بعد حزنك و حبّك بعد بغضك و بغضك بعد»
«حبّك وعزمك بعد أناتك وأناتك بعد عزمك وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد»
«شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك و يأسك بعد »
«رجائك و خاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال »

«يعدّد عليّ قدرته الّتي هى في نفسي الّتي لاأدفعها حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما »
«بيني و بينه».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن محمّد بن عليّ، عن عبدالرحمن بن محمّد بن أبي هاشم ، عن أحمدبن محسن الميثميّ قال : كنت عندأبي منصور المتطبّب) أي العارف بالطبّ العالم به (فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء) اسمه عبدالكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصريّ فانحرف عن التوحيد فقيل: له تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لاأصل له ولاحقيقة؟ قال: إنّ صاحبي كان مخلطاً يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه وكان يكره العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره (وعبدالله بن المقفّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفّع ترون هذا الخلق وأومأ بيده إلى موضع الطواف ما منهم أحداُوجب) بضم الهمزة أي أثبت (له اسم الانسانية) اسم الإنسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس الّذي يشترك فيه الجاهل والعالم وعلى النفس الناطقة المجرّدة الفاضلة(١) بالعلوم والمعارف وعلى المجموع ، والأخيران أولى بإطلاق هذا الاسم عليهما من الأوّل و

(١) قوله «وعلى النفس الناطقة المجردة» أكثر اهل التحقيق والتحصيل من علماء الاسلام صرحوا بتجرد النفس الناطقة كالشارح و بعض المتكلمين ذهبوا الى ماديتها و التفصيل موكول الى محله، بل صرح بعض اهل الظاهر بكفر من قال بتجرد النفس و قال الفاضل المجلسى (ره) مايحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد افراط وتحكم وقد ذكر قبل ذلك من القائلين بالتجرد معمر بن عباد السلمى والغزالى و اباالقاسم الراغب والشيخ المفيد وبنى نوبخت والاسوارى و نصيرالدين الطوسى (ره) و يلزم مما ذكر ان بعضهم كفر هؤلاء والعجب ان البيضاوى ذكر فى تفسيره اتفاق اهل الاسلام على التجرد وفى تفصيل ذلك كلام لايليق بهذا الموضع. (ش)

لهذا صحّ النفي عنه في مثل زيد ليس بانسان أو زيد حمار (إلاّ ذلك الشيخ الجالس) الشيخ يطلق على المسنّ بعد الكهل وهو من انتهى شبابه، وعلى العالم الماهر المتبحّر في العلوم (يعني أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام فأمّا الباقون فرعاع وبهايم) الرّعاع بالفتح جمع رعاعة، وقيل: اسم جمع وهي الأحداث الطغام والأراذل من الأوباش واللّئام و شبّههم بالبهائم في اتّصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوّة المدركة للمعقولات (فقال له ابن أبي العوجاء: و كيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء) الواو لمجرّد اللّصوق والرّبط لا للعطف و كيف سؤال عمّا يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لانّي رأيت عنده مالم أره عندهم) من العلوم والمعارف و كمال القوّة الفكريّة (فقال له ابن أبي العوجاء لابدّ من اختبار ماقلت فيه منه) اضافة الاختبار إلى الموصول إضافة المصدر إلى المفعول والعائد محذوف وضمير فيه ومنه عائد إلى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار (قال: فقال له ابن المقفّع لاتفعل) ماأردت من اختباره والتكلم معه (فإنّي أخاف أن يفسد عليك مافي يدك) من مذهبك وماتستدلّ به عليه لكمال قوّته في المناظرة (فقال: ليس ذا رأيك) أي ليس خوف الإفساد رأيك وزعمك في المنع من الاختبار (ولكن تخاف أن يضعف رأيك) أي اعتقادك أو عقلك (عندي في إحلالك) أي إنزالك من أحلّه إذا أنزله (إيّاه المحلّ الّذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوّة في الكلام والمناظرة (فقال ابن المقفّع أما إذا توهّمت عليّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجّها إليه و أما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون للشرط وفعلها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم فإنّه بعيد لفظاً ومعنى أمّا لفظاً فلاحتياجه إلى التقدير والأصل عدمه، وأمّا معنى فلأنّ أمّا الشرطيّة للتفصيل باتّفاق النحاة مثل أمّا زيد فذاهب وأمّا عمرو فمقيم أي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وعمرو مقيم وذكر التفصيل والأقسام وإن لم يكن واجباً لجواز أن يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى «فأمّا الذين في قلوبهم زيغ ـ الاية» إلاّ أنّه وجب أن يكون التفصيل في نفس المتكلّم كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل، وإرادة التفصيل هنا أي أمّا إذا لم تتوهّم عليّ هذا

فمكانك، لايخلومن بعد، بل لاوجه لها (وتحفظ مااستطعت من الزّلل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعدالأمر ومن متعلّق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزّلل في المقال وفيما تسمعه منه من دقائق عقايده ولطايف فوايده مااستطعت (ولاتثنى عنانك) لا للنفي و تثني بفتح التاء من باب ضرب أو بضمّها من باب الإفعال والمعنى واحد تقول: ثنيت الشيء ثنياً وأثنيته إذا صرفته وعطفته ، والعنان بالكسر سير اللّجام و هو الّذي يتمسّك به الراكب لحفظ الدّابة وضبط أمرها والمراد بههنا ما تمسّك به النفس في ميدان المناظرة والمجادلة والجملة خبر بمعنى النهي، وفي بعض النسخ لاتثن بصيغة النهي من أحد البابين (إلى استرسال) في النهاية الاسترسال الاستيناس والطمأنينة إلى الانسان والثقة به فيما يحدّثه و أصله السكون والثبات إنتهى ، و يحتمل أن يكون هنا من الرّسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأنّي (فيسلمك) من التسليم أو الإسلام قال في النهاية: أسلم فلان فلاناً إذا ألقاه في الهلكة . وهو عام في كلّ من أسلمته إلى شيء لكن دخله التخصيص وغلب عليه الإلقاء في الهلكة و فاعل يسلمك عايد إلى الشيء أو إلى ذلك الشيخ (إلى عقال) وهو بالكسر الحبل الّذي يشدّ به ذراعي البعير و بالضمّ والتشديد وقد يخفّف داء في رجلي الدّواب و المعنى لاتعطف عنان نفسك و لاتصرفه في ميدان المناظرة إلى الاستيناس بذلك الشيخ والطمأنينة إليه والثقة به فيما يقول، أو لاتصرفه إلى التأنّي والرّفق به و المساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الشيء والصرف أو ذلك الشيخ إلى عقال يمنعك من الحركة فيما أنت عليه من مذهبك والدّلايل عليه أو إلى مكروه و مرض شديد و هو خروجك من مذهبك إلى مذهبه و غرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه و عدم خروجه عنه بكلامه عليه السلام و اغراؤه بالمناظره على قدر الإمكان «كذلك يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً» (وسمه مالك و عليك) نقل عن الشيخ العارف بهاء الملّة والدّين إنّ سمه من السوم أقول: يريد أنّه أمر من سام البايع السلعة يسوم سوماً إذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها و سامها المشتري بمعنى استامها سوماً والمساومة المحادثة بينهما على السلعة و قطع ثمنها و الضمير

المنصوب راجع إلى ذلك الشيخ واتّصاله من باب الحذف والإيصال و ما الموصولة مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك عليه وماله عليك و ساومه في المعاملة والمناظرة الّتي تقع بينكما على بصيرة منك لئلاّ تصير مغلوباً مغبوناً كمايقع ذلك بين البايع والمشتري لطلب كلّ منهما نفعه و فراره من الغبن والخسران ففي الكلام استعارة تمثيليّة، و نقل عن المحقّق الشوشتري أنّ سُمّه بضم السين و فتح الميم المشدّدة أمر من سمّ الأمر يسُمّه إذاسبره و نظر إلى غوره والمسبار مايُسبر به . أقول: الضمير يرجع إلى مايجري بينهما بقرينة المقام والموصول بدل عنه، والمقصود انظر إلى غور مالك و عليك بمسبار عقلك ولاتأخذ بظاهرهما و ذلك لزعمه أنّ غور ما عليه صاحبه حقّ وغور خلافه باطل و يحتمل أن يكون أمراً من سممت سمّك أي قصدت قصدك أو من سممت بينهما سمّاً أي أصلحت والهاء حينئذ للوقف، يعني اقصد مالك وعليك وتكلّم فيهما على بصيرة و معرفة أوأصلح بينهما بقدرالإمكان لئلاّ تصير مغلوباً محجوجاً، ونقل عن بعض الأفاضل و لعلّه الفاضل الأسترآبادي أنّه أمر من شمّ يشمّ بالشين المعجمة يقال: شاممت فلاناً إذاقاربته لتعرف ماعنده بالكشف والاختبار، والضمير عايد إلى الشيخ وما استفهاميّة أي قاربه لتعرف مالك وما عليك من أنواع الكلام والمناظرة، أقول في نهاية ابن الأثير ما يؤيّد هذا الاحتمال قال : في حديث علي عليه السلام حين أراد أن يبرز لعمرو بن عبدودّ قال : أخرجُ إليه فاُشامه قبل اللّقاء أي أختبره وأنظُر ماعنده بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشمّ كأنّك تشمّ ما عنده ويشمّ ماعندك لتعملا بمقتضي ذلك. وقال بعض الأصحاب: هو على وزن عدة بمعنى أثر الكيّ في الحيوان معطوفة على عقال مضافة إلي الموصول والمعنى فيسلمك إلى عار مالك و عليك (قال فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفّع جالسين، فلمّا رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال : ويلك ياابن المقفّع) الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى التّعجّب وهو إذالم يضف يجوز فيه الرّفع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل وإذا اُضيف لايجوز فيه إلاّ النصب (ما هذا ببشر) لأنّ ماله من الكلام الرّايق و

الكمال الفائق غير معهود للبشر (وإن كان في الدّينا روحانيٌّ) الرُّوحاني بضمّ الرّاء و فتحها منسوب إلى الرُّوح أو الرَّوح والألف والنون من زيادات النسب أي إن كان في الدنيا جسم لطيف لايدركه البصر أو ملك كريم (يتجسّد إذا شاء ظاهراً) أي يصير ذاجسد و بدن إذاأراد ظاهراً يدرك بالأبصار (ويتروَّح إذا شاء باطناً) أي يصير رُوحاً صرفاً بلاجسد إذاأراد باطناً لايدرك بالأبصار فقوله ظاهراً و باطناً مفعول المشيّة (فهو هذا) أي فذلك الرُّوحاني هو هذاالشيخ الّذي وصفته بماوصفته (فقال له: و كيف ذلك؟ قال: جلست إليه) أي جلست متوجّهاً إليه وبين يديه (فلمّا لم يبق عنده غيري ابتدأني) بالكلام وسبقني قبل أن أتكلّم (فقال: إن يكن الأمر على مايقول هؤلاء وهو على مايقولون يعني أهل الطواف فقد سلموا و عطبتم) العطب بالتحريك الهلاك و قد عطب بالكسر إذاهلك أي فقد سلموا من الآفات و خلصوا من العقوبات وهلكتم في الدّنيا بموت نفوسكم بالأمراض القلبيّة و في الآخرة بالعقوبات الاُخرويّة (وإن يكن الأمر على ماتقولون ـ و ليس كما تقولون ـ فقداستويتم وهم) في السلامة ولايضرّهم صلاتهم وصومهم و طوافهم وسائر مايفعلون من العبادات و إنّما بنى الكلام على صورة الشكّ لقصد سياقه على نحو لاينافي كثيراً اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزماً لا لزامه لأنّ سوقه على هذا النحو أدخل في استماعه وأبلغ في إصغائه وأتى بالجملة الحالية بين الشرط والجزاء للإشارة إلى الحقّ والباطل وإرشاده إلى الحقّ وإبعاده عن الباطل، وعطف «هم» على الضمير المرفوع المتّصل دلّ على جواز ذلك(١) بدون التأكيد والفصل (فقلت له : يرحمك الله) أجرى الدّعاء لاعلى حسب اعتقاده فانّه لم يكن قائلاً بالله تعالى إظهاراً لحسن حاله عنده عليه السلام كما أشار إليه بقوله (و أيّ شيء نقول و أيّ شيء يقولون ما قولي و قولهم إلاّ واحداً) لااختلاف بيننا في العقايد (فقال: و كيف يكون قولك و قولهم واحداً وهم يقولون إنّ لهم معاداً) بعد فناء أبدانهم (وثواباً و عقاباً) بفعل الطاعات والمنهيّات (و يدينون) أي يعتقدون و يصدّقون (بأنّ في

(١) بناء على ان كلام الامام (ع) محفوظ فى الرواية . (ش)

السماء إلهاً) أي (١) معبوداً مستحقاً لأن يعبد فيها و«في» هنا بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى «ولأُصلّبنّكم في جذوع النخل» على ما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل على أنّها لو كانت بمعنى الظرفيّة لكان لها وجه أيضاً لصحّة إرادة الظرفيّة المجازيّة باعتبار أنّ الهيّته ومعبوديّته في السمآء (و أنّها عُمران) أي معمورة بأهلها و سكّانها من الملائكة والنفوس القدسيّة وهم يعبدون إلههم ويطيعونه فيما يأمرهم به ولايفترون في عبادته (و أنتم تزعمون أنّ السّماء خراب ليس فيها أحد) لاإله معبود ولاعابد مألوه وإنّما ذكر السماء (٢) دون غيرها من أطباق الكائنات لأنّ ذلك أدخل في ذمّهم على القول بأنّ مثل هذا البناء و ما فيه من عجايب الخلق مثل الشمس والقمر و غيرهما من الثوابت و السّيارات أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة ليس له مدبّر (قال : فاغتنمتها منه) أي اغتنمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة ولكون قوله عليه السلام «و هو على ما يقولون» في حيّز المنع بزعمه فلذلك قال (فقلت له : ما منعه إن كان الأمر كما يقولون) من أنّ لهم إلهاً صانعاً مدبّراً و لهم معاداً و ثواباً و عقاباً (أن يظهر لخلقه و يدعوهم) بنفسه (إلى عبادته حتّى لايختلف منهم اثنان) في وجوده (ولم احتجب عنهم و أرسل إليهم الرّسل) و دعاهم إلى الإقرار به والطاعة له بتوسّطهم (ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به) هذا الكلام يحتمل أن يكون منعاً لقوله عليه السلام «وهو كما يقولون» مع السند تقريره أنّ ما يقولون من أنه موجود ممنوع والسند أنّه لو كان موجوداً لم يحتجب (فقال لي ويلك و كيف احتجب

---

(١) خص السماء بالاله لان الله تعالى مجرد غير جسمانى والمراد بالسماء عالم المجردات فهو اولى بان ينسب الى الله تعالى و اما عالم الاجسام فغير عارف جاهل لايشعر بشىء و ليس له قوة على فعل و بهذا الاعتبار بعيد عن الله تعالى. (ش)

(٢) والمراد من السماء هنا العالم المجرد من المادة يعنى ان الموحدين قائلون بوجود عالم مجرد غير محسوس والزنادقة لايعترفون به و يلزم من انكارهم انكار وجود الصانع والملائكة والوحى والجنة والنار لان كل ذلك غير محسوس. (ش)

عنك من أراك قدرته في نفسك) بحيث لاتقدر على إنكار ذلك لو رجعت إلى صراحة عقلك فقد أنكر عليه السلام احتجابه عن الخلق وعدم ظهوره لهم وأشار إلى ظهوره بظهور آثار قدرته القاهرة في أنفسهم وهذا كما هو دافع للسند مثبت للمطلوب أيضاً فإنّ الموجود الظاهر من جهة آثاره لايجوز أن ينكر وجوده عاقل ، ألا ترى أنّ من أنكر وجود المصوت والمتكلّم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب إلى السفه والجنون و إنّما قلت : يحتمل ذلك لأنّه يحتمل أيضاً أن يكون قياساً استثنائيّاً لاثبات أنّه ليس بموجود، تقريره أنّه لوكان موجوداً لظهر ولم يحتجب و إذا قد احتجب و لم يظهر علم أنّه ليس بموجود فمنع عليه السلام بطلان التالي و أشار إلى ظهوره بظهور آثاره و أفعاله الاختياريّة المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا إذا أراد الزّنديق بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره في الجملة و أمّا إن أراد به لزوم ظهور ذاته بذاته بمعنى تجلّيها لكلّ أحد أو بمعنى رؤيتها و مشاهدتها بالعين فجوابه عليه السلام راجع إلى منع الشرطيّة بأنّ اللاّزم على تقدير وجوده هو ظهور وجوده بالآثار لا بما ذكر لأنّ رؤيته محالٌ و تجلّي الذّات لايحصل إلاّ للعارفين البالغين حدّ الكمال لانّهم يعرفون الحقّ بالحقّ لا بالخلق وأمّا القاصرون فظهوره لهم إنّما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عليه السلام «وكيف احتجب عنك» (نشوك و لم تكن) النشو مصدر نشأ نشواً ونشوءاً على فعل وفعول إذا خرج و ابتدأ و هو منصوب على أنّه بدل من قدرته أو مرفوع على أنّه خبر مبتدء محذوف يعود إليها و هو هي يعني من آثار قدرته في نفسك هي وجودك بعد العدم مع ما فيك من الأعضاء والجوارح والعروق والقوى و غيرها و متى تأمّلت فيها و في ترتيبها ووضعها و منافعها الّتي لاتعدّ ولاتحصى علمت أنّ ذلك ليس من قبل ذاتك(١) المعرّاة عن الوجود في نفسها ولامن قبل وجودك لضرورة أنّ المعدوم لايوجد شيئاً سيّما نفسه و أنّ الوجود قبل تحقّقه ليس علّة لنفسه ولا لانضمامه إلى غيره و أيقنت أنّه من مبدء مباين قادر يفعل بقدرته و إرادته مايشاء و إلى

(١) بل معنى الحديث ان هذه الاحوال المختلفة تدل على عدم كونها من النور والظلمة *

هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » يعني (١) عرف ربّه بضدّ ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً عرف ربّه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (وكبرك بعد صغرك) فإنّك إذا تفكّرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار وفي ترقيّاتك من مرتبة الطفوليّة إلى سنّ الوقوف، علمت أنّ ذلك مستند إلى قادر مدبّر بحكمته و إنّك مخلوق مقهور تحت حكمه و قدرته (و قوّتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوّتك) القوّة مبدء الآثار والأفعال والضعف عدم ذلك المبدء بالكليّة أو فتوره، ولا يبعد أن يراد بالقوّة القوّة الّتي في سنّ الشباب وبالضعف الضعف الّذي في سنّ الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحّتك وصحّتك بعد سقمك) (٢) السقم المرض و

*لان احدهما اذا غلب غلب بجميع مظاهره على ما يأتى انشاء الله . (ش)

(١) هذا الخبر نقله العلامة المجلسى ـ رحمه الله ـ فى المجلد الرابع عشر من البحار ص ٤١٥ نقلا عن كتاب «الباب المفتوح الى ما قيل فى النفس والروح» تأليف الشيخ الفاضل الرضى على بن يونس العاملى ـ رحمه الله ـ والكتاب بتمامه أورده العلامة المجلسى فى هذا المجلد من ص ٤١٢ الى ٤١٦.

(٢) قوله: «صحتك بعد سقمك» قد يذهب الاوهام العامية الى أنه لا يمكن اثبات وجود الله تعالى الا بوجود حوادث لا علة طبيعية لها ظاهرة و يتعجب من استدلال الامام (ع) على وجود واجب الوجود تعالى بهذه الاحوال التى لها أسباب ظاهرة كالسقم بعد الصحة والصحة بعد السقم فيقال: ان السقم بعلة طبيعية كانحراف المزاج عن التعادل او بنقص عضو أو زيادة أو سد منفذ أو جراثيم صغار و غير ذلك و له أسباب بادية و غير بادية و كذلك عود الصحة باعانة الطبيعة وتأثير الدواء والمعالجات ولا يثبت وجود الله تعالى الا بأن يرى فى بدن الانسان مرض أو صحة من غير سبب و هذا وهم باطل جداً مخالف للكتاب والعقل اما الاول فلان القرآن الكريم استدل على وجوده تعالى بامور لها اسباب طبيعية كاختلاف الليل و النهار و انزال الماء من السماء وجرى الرياح وغير ذلك وصرح فى القرآن ايضاً بوجود الاسباب الطبيعية فى كثير منها مثل قوله «يرسل الرياح فتثير سحاباً» ومثل قوله تعالى «جعل الشمس ضياء والقمر نوراً» ومثل قوله تعالى «كمثل غيث أعجب الكفار نباته» وأما الثانى فلان العقل يشهد باحتياج كل ممكن الى واجب الوجود فى ذاته و صفاته ولو كان له أسباب*

هو ما يزيل عن كلّ عضو مزاجه اللاّيق به، والصحّة خلافه يعني استقامة كلّ عضو على مايليق به (و رضاك بعد غضبك و غضبك بعدرضاك) الرِّضا المعافاة عن العقوبة أو انفعال النفس عن المعافاة والغضب حركة النفس نحو الانتقام أوانفعالها عن تلك الحركة، وكونهما من آثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الأخير ظاهر، وأمّا باعتبار المعنى الأوّل فباعتبار اتّصاف النفس بكونها قابلة لهما فإنّه من آثار القدرة القاهرة (وحزنك بعدفرحك وفرحك بعدحزنك) الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات أو عن تخيّلها وقد يتحقّق لاعن سبب ظاهر، والفرح انفعالها عن تواردالمرغوبات أوعن تخيّلها وقد يتحقّق لاعن شيء (وحبّك بعد بغضك و بغضك بعدحبّك) الحبّ انفعال النفس عن الميل المفرط إلى ما تستحسنه أو نفس هذاالميل ، والبغض انفعالها عن الميل المفرط إلى ما تستقبحه أو نفس هذاالميل وهما من آثار قدرته تعالى و من ثمّ قيل: الحبّ المفرط لايلام صاحبه إذ لااختيار له ولو فرض أنّ له اختياراً فلاريب في أنّ كونه قابلاً من قدرته (وعزمك بعد أناتك وأناتك بعد عزمك) العزم تأكّد ميل النفس إلى فعل من الأفعال (١) والقطع عليه وهوسبب قريب له تابع للإرادة

---

* طبيعية فانها معدات لاعلل فاعلية فالصحة والمرض و ساير الاحوال من الله تعالى لان الاسباب أيضاً ممكنات ليست وجودها بانفسها الى ان ينتهى الى واجب الوجود لبطلان التسلسل. ولنا فى تفسير الحديث وجه اخر ذكرناه فى حواشى الوافى و نشير اليه فى حديث أبى سعيد الزهرى ان شاءالله تعالى . (ش)

(١) قوله «الى فعل من الافعال» لاريب أن ارادة الانسان متوقفة على العلم والتصور و انه لايريد شيئاً الا اذاعرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع و الضر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهيا و لم يكن للانسان حس يدركه لم يتعلق ارادته بأكله و كذلك ساير ما يريده الانسان فصح أن يقال ارادة الانسان من فعل الله تعالى وان لم يستلزم كونه مجبوراً فى افعاله والفرق بين الارادة والعزم تكلف مستغنى عنه بل لعله غيرصحيح لان الانسان يتصور اولا فعلا من الافعال و يتصور كونه مفيداً او مضراً ولايسمى ذلك عزما ولا ارادة وقد يحصل بذلك له شوق و نزوع الى الفعل و هذا أيضاً لايسمى عزماً ولا ارادة *

التابعة للشوق التابع لتصوّره والأناة على وزن القناة اسم من تأنّي في الأمر إذا ترفّق وتنظّر واتّأد فيه و أصل الهمزة الواو من الوني وهو الضعف والفتور، و ضبطه بعض المحقّقين «بعدإبائك» بالباء الموحدّة التحتانية والهمزة بعد الالف و الإباء الامتناع والاستنكاف، فإن قلت: العزم فعل اختياريّ للنفس فلايكون فعله تعالى، قلت: نعم ولكن كون النفس قابلة للاتّصاف به و بضدّه من أثر قدرة الله تعالى و هذاالقدر كافهنا، وقد يجاب بأنّ العزم لوكان فعلاً اختيارياً للنفس كان مسبوقاً بعزم آخر لأنّ كلّ فعل اختياريّ لها سببه القريب هوالعزم له، ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك العزم فإمّا أن يذهب سلسلة العزمات المترتّبة إلى غير النهاية أوينتهي إلىعزم ليسهوفعلاً اختيارياًلها، والأوّل باطللبطلان التسلسلولحدوث النفس ولعلمنا علماً ضرورياً بأن ليس لنا فيما يصدر عنّا من الأفعال إلاّ عزم واحد فتعيّنالثانيوهوالمطلوب،أقول: لوتمّهذا لجرى فيالارادةأيضاًفاناعترفبه لزم عليه أنلايكون العبد فاعلاً مختاراً أصلاً إذلاقدرة له في الإرادة ولافي العزم الواقعبعدهاوإن أجاببأنّ الإرادة واحدة وتعلّقها متعدّدة والتعلّق أمر اعتباريّ والتسلسلفيالأمورالاعتباريّةجايزأوأجاب بأنّالإرادة لاتفتقرإلىالارادة أوبوجه آخر فهو جواب عنأصل الدّليل أيضاً والمفهوم منكلام بعضالأصحاب و هو شارح كشف الحقّ للعلاّمة الحلّي: أنّالعزممن اختيار العبد والإرادة صادرةعنه بلااختيار حيثقالأصل القدرةوالإرادة مخلوقتان فيالعبدلكنّالفعل إنّمايتحقّق بالإرادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الإرادةالجامعة اختياريّة.

بيان ذلك أنّه إذاحصل لنا العلم بنفع فعل تتعلّق بهالإرادة بلااختيارنا لكن تعلّق الإرادة بهغير كاف فيتحقّقه مالم تصر جازمة بللابدّ من انتفاء كفّ النفس عنه حتّى تصيرالإرادة جازمة موجبة للفعل فإنّا قدنريد شيئاً ومع هذا

* اذا رأى مانعاً من ارتكابه والحركة اليه كالحياء أو الدين يمنعه من الحرام مع شوقه اليه، ثم أن لم يمنعه شيء و قصد ارتكابه و تحريك عضلاته فهو ارادة و عزم وهذه الارادة حاصلة بمقدمات غير اختيارية هي شروط لاعلة تامة حتى يستلزم الجبر. (ش)

تتأنّي ونكفّ نفسنا عنه لحياءٍ وحمية ، و ذلك الكف أمر اختياريٌّ يستندوجـوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الدّاعي إليه وعدمه إلى عدم هذا الدّاعي فإنّ عـدم علّة الوجود علّة العدم وعدم هذا الدّاعي إلى عدم الدّاعي إلى هذا الدّاعي و هكذا وغاية مايلزم منه التسلسل في العدمات ولااستحالة فيه وبالجملة الإراده الجازمـة اختياريّة لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وإن لم يكن نفس الإرادة إراديّة ولايلزم التسلسل المحال انتهى،ولاخفاء في دلالته على ماذكرنا فـإنّ الإرادة الجازمة هي الإرادة المؤكّدة بالعزم والقطع على الفعل فأصل الإرادة اضطراريّة والعزم اختياري (وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك) الشهوة للشيء حالة فائضة على النفس من المبدء بعد تصوّر ذلك الشيء وتصوّر منافعه والكراهة للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوّره وتصوّر مضارّه كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام وكراهته مثلاً (و رغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك) الرّغبة انبساط النفس و حالتها الفائضة من المبدء عند مشاهدة شيء مرغوب أوتصوّره والرّهبة يعني الخوف انقباض النفس و حالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تخيّله كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شبحاً في مغارة و ظننت أنّه أسدٌ ، ثمّ ظهر ذلك أنّه إنسانٌ صديق لـك (و رجاؤك بعد يأسك ويأسك بعد رجائك) الرّجاء كيفيّة نفسانيّة فائضة من المبدء بملاحظة نافع شديد النفع ،واليأس انقطاع الرّجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أوالزّرع ورأيت سحاباً ممطراً، ثمّ انكشفت و تفرّقت أجزاؤه قبل أن يمطر فإنّك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكـون لك اختيار فيهما (و خاطرك بمالم يكن في وهمك وعزوب ماأنت معتقده عن ذهنك) العزوب بالعين المهملة والزّاي المعجمة الغيبة والذهاب والبعد يقال: عـزب عنّي فلان من باب منع وضرب إذاغاب وذهب وبعد والخطور الحصول، يقال: خطر أمر بباله وعلى باله خطوراً من باب طلب إذاحصل فيه والخاطر اسم فاعل منه بمعنـى الحاصل في الذهن وقد يطلق على الذّهن كمايقال: أليس في خاطرك كذا، والمراد به هناهو الشعور والإدراك بقرينة تعديته بالباء و إضافته إلى الفاعل وهو كاف الخطاب

و يجوز استعمال الفاعل في المصدر كما يجوز عكسه والمقصود أنّ شعورك بما لم يكن حاصلاً في ذهنك و حصوله في وهمك بعد مالم يكن وذهاب شيء عن ذهنك بعد ما كان فيه و نسيانك إيّاه من غير أن يكون لك اختيار فيه دلّ على أنّ ذلك بإفاضة مفيض وإزالة مزيل وهو القادر الّذي أنت مقهور تحت قدرته و إرادته فقد أشار عليه السلام إلى ظهور المبدء القادر (١) بأنّ هذه الصفات النفسانيّة الفائضة على النفس ليست

---

(١) قوله «ظهور المبدء القادر» لابد لمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام اولاوهو أن كل موجود محسوس وأن مالاتدركه الحواس فلاحقيقة له و لذلك بدء في سورة البقرة بعد الفاتحة التي هي بمنزلة خطبة الكتاب الالهي بأول واجب في تعليم الدين و هو قوله تعالى «ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» يعني بمالايدخل في الحس فالايمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقق الايمان واقتبس من الكتاب الالهي الشيخ الرئيس ابوعلي بن سينا فبدء الهيات الاشارات بدفع هذه الشبهة فقال قد يغلب على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، ثم شرع في رد اوهامهم وكذلك مبنى شبهة ابن ابي العوجاء ان الله تعالى غير مدرك بالحس فليس بموجود و ان السماء خراب و ليس عالم وراء هذا العالم المادي وقد حكى الله تعالى قولهم في كتابه وقال «يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون» ودفع شبهتهم موقوف على بيان اساس وهمهم و هو أنهم ذهبوا الى ما ذهبوا لان الحس في البدن يتأثر بشيء خارج عن البدن والانسان مجبول على ان يصدق بان التأثر لايكون الا عن سبب موجود مثلا تتأثر العين بالنور فيصدق بوجود المرئي و تتأثر الاذن بأمواج الهواء فيعلم وجود الصوت و يتأثر جلد البدن بغمز الملموس فيصدق بحرارة و برودة. واما المجردات كالملائكة والله تعالى فلايتأثر البدن بوجودهم بمزاحمة وضغط وصدم ولايصدق بهم لذلك فقال (ع) ان بدنك يتأثر بموجودات غيبية كما تتأثر حواسك بالجسمانيات ويجب عليك التصديق بها جميعاً اذملاك الاعتماد على الحس موجود في المجردات أيضاً و لذلك خص الكلام بالاحوال الطارية على البدن دون المصالح والحكم و آثار القدره في الاكوان من السماء والارض و غيرها وانما كثر الامثلة مما رواه الراوي ولم يروه لتسجيل الاحساس بمغلوبية*

مستندة إلى الطبيعة لأنّ الطبيعة لايصدر منها الضدّان ولوفي وقتين ولاإلى إرادة النفس إذلامدخل لإرادتها فيها كمايظهر بالتأمّل والوجدان بل إلى قادر قـاهر يفعل بها مايشاء، وقد اعترف الزّنديق به حيث قال (وما زال يعدّ دعليّ قدرته الّتي هي في نفسي) أي آثارها (الّتي لأدفعها) أي لاأنكرها ولاأقدر على دفعها (حتّى ظننت أنّه) أي المبدء لتلك الآثار (سيظهر فيما بيني وبينه) كظهور المحسوسات وإنّما لم يذعن بهطبعه الدّني وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبّه وزوال استعداده لقبول الحقّ «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور».

((الاصل))

٣ــ «حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي، عن محمّد بن إسماعيل البرمكيّ الرّازي،» «عن الحسين بن الحسن بن برد الدّينوري، عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن عبدالله الخراسانـي» «خادم الرّضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزّنادقة على أبي الحسن عليه السلام و عنده» «جماعة فقال أبوالحسن عليه السلام: أيّها الرّجل أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو» «كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعاً سواءً، لايضرّنا ما صلينا وصمنا وزكّينا وأقررنا؟» «فسكت الرّجل، ثمّ قال أبوالحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا وهو قولنا ألستم» «قد هلكتم و نجونا؟ فقال رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: ويلك إنّ» «الّذي ذهبت إليه غلط هو أيّن الأين بلاأين و كيّف الكيف بلاكيف فلايعرف» «بالكيفوفيّة ولابأينونيّة ولايدرك بحاسّة ولايقاس بشيء فقال الرّجل: فاذن أنّه»

---

* البدن و تأثره اضعاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات واذا أيقن الانسان من تأثر يده بالحرارة بوجود نارقريبة منه كيف لايتيقن من التأثرات العديدة في جميع جوارحه ونفسه وروحه بوجود مؤثر خارج عنه. وان قيل لعل المؤثر فيها شيء غير الله تعالى قيل في جوابه: هو مؤثر غير محسوس بالحواس الخمس المعروفة ولابد من الاعتراف بوجوده فيثبت أنه لايصح انكار شيء بعلة أنه غير محسوس بالحواس الخمس وهو المقصود هنا ثم يثبت انتهاء الاسباب ايا ما كانت الى واجب الوجود تعالى شأنه . (ش)

«لاشيء إذا لم يدرك بحاسّة من الحواسّ؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: و يلك لمّا»
«عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه»
«أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شيء من الأشياء قال الرّجل: فأخبرني متى كان؟ قال»
«أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فاُخبرك متى كان، قال الرّجل: فما»
«الدّليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّي لمّا نظرت إلى جسدي ولم يمكنّي»
«فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة إليه علمتُ أنّ»
«لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته و إنشاء السحاب»
«و تصريف الرّياح و مجرى الشمس والقمر و غير ذلك من الآيات العجيبات»
«المبيّنات علمتُ أنّ لهذا مقدّراً و منشئاً».

((الشرح))

(حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي) رحمة الله عليه هو محمّد بن أبي عبدالله الّذي يروي عنه المصنّف كثيراً. قال النجاشي: محمّد بن جعفر بن عون الأسدي يقال له: محمّد بن أبي عبدالله (عن محمّد بن إسمعيل البرمكي الرازي) ربّما قيل: إنّ فيه دلالة على أنّ محمّد بن إسمعيل الّذي وقع في صدر بعض السند و اختلف الأصحاب فيه هو البرمكي لأنّ المصنّف إذا روى عنه بواسطة واحدة جاز أن يروي عنه بلا واسطة أيضاً لقرب العهد(١) (عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري، عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن عبدالله الخراساني خادم الرّضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزّنادقة على أبي الحسن عليه السلام و عنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيّها الرّجل أرأيت) أخبرني (إن كان القول قولكم) من أنّه ليس لهذا العالم مدبّر ولا لهذا الخلق معاد ولا ثواب ولا

(١) قوله «لقرب العهد» والصحيح أن محمدبن اسماعيل فى صدر الاسناد الذى يروى عن الفضل بن شاذان هو النيشابورى من اصحاب الفضل كما حققه السيد الداماد -رحمه الله- فى الرواشح و ذكر البرمكى هنا لايدل على كونه المذكور مطلقاً فى صدور الاسانيد. (ش)

عقاب (وليس هو كما تقولون ألسنا) الهمزة لإنكار النفي أو لتقرير المنفي (و إيّاكم شرعاً) بفتح الشين وسكون الرّاء أوفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكّر والمؤنّث والاثنان والجمع (سواءً) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي سواء والمعنى أنّا وإيّاكم متساوون في الأحوال لافضل لنا عليكم ولالكم علينا (لايضرّنا ما صلّينا وصمنا وزكّينا وأقررنا) من العقايد المتعلّقة بأحوال المبدء والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب (فسكت الرجل) ولم يجب شيئاً لعلمه بالمساواة وعدم إضرار هذه الأمور على هذا التقدير إذ إضرارها إنّما يتصوّر إذا كان هناك ربٌّ قاهر طالب لتركها وهم لايقولون بذلك (ثمَّ قال أبوالحسن عليه السلام وإن كان القول قولنا وهو قولنا) من أنَّ لهذا العالم مدبّراً وعلى الخلق تكليفاً يترتّب عليه الثواب والعقاب (ألستم قد هلكتم ونجونا) من الهلاك والعقوبات و أمثال هذا الكلام الصادر عن الحكيم من الخطابيات والموعظة الحسنة والمحرّضة للقلوب القاسية على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل «من سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن الصراط» (فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو) الايجاد الاظفار يقال: أوجده الله مطلوبه أي أظفره به و كيف سؤال عن الأحوال والكيفيّات وأين سؤال عن المكان إذا قلت أين زيد تسئل عن مكانه والمعنى أظفرني بمطلوبي و أوصلني إليه وهو أنّه كيف هو وأين هو يعني بيّن لي كيفيته و أظهر لي مكانه (فقال: ويلك إن الّذي ذهبت إليه) من أنَّ له كيفاً وأيناً (غلط) نشأ من فساد عقيدتك و ضعف بصيرتك و تقيّدك بقيد الحواس وعدم تجاوزك من المحسوسات إلى قدس الحقّ فشبّهته بالخلق وظننت المساواة بينهما فأجريت حكم الخلق عليه وحكمت بثبوت الكيف والأين له (هو أيّن الأين بلا أين و كيّف الكيف بلا كيف) أي جعل الأين أيناً بلا أين له أو بلا أين قبله وجعل الكيف كيفاً بلا كيف له أو بلا كيف قبله وفيه دلالة على أن المهيّات مجعولة (١) أوأحدث الأين والكيف بالجعل البسيط أعني

---

(١) قوله : «المهيات مجعولة» المهيات مجعولة بالجعل البسيط تبعاً لجعل الوجود والوجود مجعول أصالة، وكل من جعل شيئاً لايتعقل ان يكون محتاجاً في وجوده الى ذلك*

إفاضة الوجود (فلايعرف بالكيفوفيّة ولا بأينونيّة) لأنّه كان موجوداً قبلهما خالياً عنهما لما عرفت من أنّه موجدلهما فلو اتّصفت بهما لزم نقصه في ذاته و استكماله بخلقه ولزم أن يتحرّك و يتغيّر من وصف إلى وصف وأن يحتاج إلى خلقه و أن يشوب عالم الوجوب الذّاتي بعالم الإمكان وأن يكون جسماً أوعرضاً لأنّ ذا المكان والكيف يجب أن يكون أحدهما وهذه اللّوازم كلّها باطلة في شأنه تعالى (ولايدرك بحاسّة)لتخصّص إدراكها بالأجسام وكيفيّاتها و تنزّهه تعالى عن الجسميّة ولواحقها ويمكن حمل الحاسّة على القوى الدركة كلّها لأنّه تعالى لايمكن إدراكه بشيء من أنحاء الإدراك إلّا أنّ التخصيص أنسب بمقام السؤال (ولايقاس لشيء) لتقدّسه عن التشبّه بخلقه في الجسميّة والكيفيّة و غيرهما من توابع الإمكان (فقال الرّجل فاذن أنّه لاشيء إذا لم يدرك بحاسّة من الحواسّ) يريد أن الّذي وصفته ليس بموجود إذ كلّ موجود فهو مدرك بالحواسّ وهذا بناء على أنّ الزّنادقة لايحكمون بالوجود إلّا على المحسوسات (١) فيجزمون بعدم وجود ما ليس

---

*الشيء المجعول والالزم الدور. والاين نسبة الشيء الى المكان وكل ما هو فى المكان فهو محتاج الى المكان والمكان متقدم عليه، وهذا يدل على بطلان وهم من يقول بقدم المكان و ان الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلا و أبداً لايعقل عدمه و فناؤه و أن الاجسام حاصلة فيه و اذاكان كذلك سقط البحث عن كونه متناهياً أو غير متناه لان وهم من يذهب الى عدم تناهيه مبنى على وهم آخر و هو وجوب وجوده اذ لولم يكن وجوده واجباً كيف علم وجوده ولم يحس به ولم يدل عليه شيء فى بعد غيرمتناه خارج عن منال حواسنا وادراكنا. (ش)

(١) قوله «الا على المحسوسات» هذا من أوهى المتمسكات لهم لان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود أترى أن الخراطين و أمثالها من الحيوانات التى ليس لها الحواس التامة يجوز لها انكار النور لعدم القوة الباصرة؟ وقد فتح الله على عقول الانسان باباً الى عالم آخر وراء هذا العالم المحسوس و هو الرؤيا الصادقة لمن أنصف من نفسه ونظر بعين الاعتبار اذقد يتفق له أن يرى أمراً غائباً لم يأت بعد ولم يوجد مثل موت أحد وولادة مولود واعلاء منصب ووجدان مال بحيث لايمكن أن ينسب الى الصدفة و يقع ما رأى فى منامه كما رأى*

بمحسوس لعدم كونه محسوساً ولايعلمون أنّ عدم الإحساس بشيء لايدلّ على عدم وجوده (فقال أبوالحسن عليه السلام ويلك لمّا عجزت حواسّك عن إدراكه) لتقدّسه عن نيل الحواسّ وتنزّهه عن دخوله في حيّز المحسوسات (أنكرت ربوبيّته) للممكنات و افتقار الممكنات إليه في ذواتها و صفاتها و كمالاتها (و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شيء من الأشياء) لأنّ مذاهب العقول والأفهام ترتفع إلى كلّ شيء سواه و طرق الحواسّ والأوهام ترتقي إلى كلّ موجود عداه أمّا إليه فقد قصرتا عن الارتفاع والارتقاء وضلّتا في بيداء العظمة و الكبرياء، وأيضاً كلّ معقول يمكن أن يدركه العقل و يحدّه بحدّ و كلّ محسوس يمكن أن يناله الحسّ و يصفه بوصف والرّبّ ليس بمحدود ولاموصوف وأيضاً كلّ محسوس لكونه جسماً و جسمانيّاً مفتقر في الوجود و توابعه إلى الغير والرّبّ غنيّ من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولامحسوس، فالتنزّه عن الإدراك والإحساس الّذي جعلته دافعاً للرّبوبيّة مصحّح لها عندنا (قال الرّجل: فأخبرني متى كان) لمّا عرف الرّجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف و الأين استأنف سؤالاً أخر من جهة «متى» وهو سؤال عن الزّمان وحصول الشيء فيه، فقال: أخبرني عن أوّل زمان كونه ووجوده و هذا أيضاً غلط نشأ منه لظنّه أنّه يدخل في وجود الرّبّ متى تشبيهاً له بالزّمانيّات (قال أبوالحسن عليه السلام إنّي لمّا نظرت إلى جسدي) هكذا في النسخ الّتي رأيناها و إنّما لم يجب عليه السلام عن

---

* ولايمكن أن يكون هذا باطلا محضاً اذ وقع كما رأى فهو ثابت فى عالم غير محسوس و فى علم موجود عاقل يعرف ماسياتى قبل اوانه وليس هذا العاقل العارف بالغيوب من موجودات عالمنا هذا اذ ليس فيهم من يعرف الغيب و ليس من تجسم خيالاتنا لانه حقيقة كما فى رؤيا فرعون لسنى القحط وقد اهتم الانسان منذ أول الخليقة باكتشاف تأويل الرؤيا لانهم عرفوا كون الرؤيا انذاراً بشيء سيقع فاذا ثبت وجود عالم غير محسوس و موجود غير محسوس فى ذلك العالم ثبت ان ذلك الموجود العالم بالغيوب أعلى و أشرف من موجودات عالمنا هذا وان نفس الانسان مرتبطة بذلك فى الجملة. (ش)

هذا السؤال و أشار إلى أدلّةوجوده لأنّ الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق، والظاهر أنّه سقط في البين جواب و سؤال والّذي يدلّ على السقوط و الساقط جميعاً مارواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعدهذاالسؤال «قال أبوالحسن عليه‌السلام: أخبرني متى لم‌يكن فأخبرك متى كان (١) قال الرّجل فما الدّليل عليه؟ قال أبوالحسن عليه‌السلام: إنّي نظرت إلى جسدي» و هذا الجواب الساقط بحسب الظاهرمن باب المعارضة بالمثل و بناؤه على ما هوالحقّ الصحيح من أنّ كلّ شيءله وجود حادث ، له عدم سابق فكمايصحّ أن يقال متى كان صحّ أن يقال متى لم‌يكن أمّا ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم سابق فكما لايصحّ أن يقال متى لم يكن لايصحّ أن يقال: متى كان، فمتى لايصحّ تعلّقه بالوجود إلاّ إذا صحّ تعلّقه بالعدم وأمّا بحسب التحقيق فالمقصود أنّه متى لم‌يكن ربّي حتّى يقال متى كان ، كان ربّي قبل القبل في أزل الآزال وبلا قبل ولاغاية فلايصحّ أن يقال متى كان ومتى لم‌يكن ولاتجري فيه مقولة متى وإنّما يجري في الحوادث والزّمانيّات وامّا عرف الرّجل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدّليل على وجوده بقوله «فما الدّليل عليه» أي على وجود الرّبّ قال عليه‌السلام لإثبات وجوده بالدّليل الإنّي المفيد لليقين «إنّي لمّا نظرت إلى جسدي» الّذي هوالبناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة وأركان معيّنة وقوى معلومة و عروق ساكنة و متحرّكة على نضد عجيب وتركيب غريب لمصالح كثيرة ومنافع جليلة الّتي يعجز عن تحريرها لسان البيان وعن تحديدها عقول أصحاب العرفان (ولم يمكنّي فيه زيادة ولانقصان في العرض والطول و رفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه وهو ما

---

(١) قوله «متى كان» واجب الوجود عين حقيقة الوجود ولايمكن سلب الوجود عن الوجود ولا يقال في حقه متى كان لانه تعالى لم يتطرق احتمال العدم فيه حتى يسئل عن زمان وجوده و علته كما لايتطرق احتمال كون البياض اسود و النور ظلمة ولايقال متى صار النور نوراً لانه لم يكن النور ظلمة قط بل كان النور معدوماً و صار موجوداً و كان البيت مظلماً فصار منيراً و كذلك لايقال لم‌يكن الوجود وجوداً وهكذا. (ش)

يكرهه الانسان و يشقّ عليه والمكره بالضمّ والفتح المشقّة مثل المصايب والنوايب الواردة على الانسان (و جرّ المنفعة إليه) النفع ضدّ الضرّ يقال: نفعته بكذا فانتفع والاسم المنفعة (علمت أنّ لهذا البنيان) المشتمل على عجايب الخلقة ولطايف الفطرة (بانياً) بناه على عمد وتدبير وعلم وتقدير(١) وفيه استعارة مصرّحة وترشيح (فأقررت به) أي بوجوده وربوبيّته وقدرته ألاترى أنّك إذارأيت بناءً مركّباً من آلات مثل الطين والحجر والجصّ والآجر والخشب و نحوها جزمت بأنّ له بانياً بناه وإن لم تشاهده و نسبت من قال: إنّه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السفه والجنون. وفي كتاب درّة التاج إنّه كان لبعض الملوك شكّ في وجود الصانع و تنبّه به وزيره وكان عاقلاً فأمر ببناء قصور عالية وإجراء مياه جارية و إحداث

(١) «قوله و علم و تقدير» ان قيل قد علمنا أن لبدننا خالقاً غيرنا اذ لايمكننا ان نزيد فى بدننا و ننقص عنه و نجر اليه منفعة أو ندفع عنه ضرراً فعلمنا أن فاعل ذلك فى بدننا غيرنا وأما أنه فاعل صاحب علم وتقدير فلم يعلم من عجزنا عنه فلعله طبيعة الحر والبرد والهواء والماء و طبيعة الكل المحيطة بنا كما يقول به اصحاب الطبائع، قلنا: هذا الاعتراض مبنى على وهم غلط سار فى أكثر الناس وهو أنا نحتاج الى واجب الوجود فى أمور لاعلة طبيعية لها و هذا الوهم مما تصالح العوام عليه سواء كانوا من الملاحدة أو من المتدينين فاذا علم احدهم السبب الطبيعى للمطر والسحاب والبرق والنبات وتكوّن النطفة وغير ذلك جعلوه علة واحتج الملحد على الموحد بأن هذه الاسباب تغنى عن علة غيرها ويحتج الموحد العامى بانكار هذه الاسباب مطلقاً حتى يمكن نسبتها الى الله تعالى والحق أن جميع ما يقع فى العالم فهو بقدرة الله تعالى و تأثيره والطبيعة آلة كالمنشار فى يد النجار مؤثرة بالتسخير جعلها الله تعالى واسطة لمصالح يعلمها والقول بتأثير الطبيعة ولكن بتسخير الله تعالى صريح القرآن الكريم و اظن انى رأيت فى مروج الذهب «قال أهل الديانات : ان كل مالايعلم له فى الطبيعة مجرى فهو فعل الهى يدل على توحيد الله عزوجل و حكمته وليس للجزر والمد علة فى الطبيعة البتة» . و هذا غلط اذ كل ما يعلم له فى الطبيعة علة فهو يدل على توحيد الله و حكمته أيضاً وللجزر والمد علة طبيعية. (ش)

بساتين عامرة في مفازة من غير أن يعلم الملك ذلك ثمّ ذهب بالملك إلى ذلك المقام فلمّا رآه الملك قال: من بناه قال الوزير: حدث تلقاء نفسه و ليس له بان، فغضب عليه الملك فقال الوزير: يطول عمرك أيّها الملك إن كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعاً فكيف يصحّ وجود هذا البناء العظيم أعني الأرضين والسّماوات وما فيهنّ من العلويّات والسفليّات بلا فاعل؟ فاستحسن الملك و تنبّه وزال عنه الشكّ (١) (مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته)(٢) في الهواء مع كمال العظمة شرقاً وغرباً على أنحاء مختلفة من البطوء والسرعة و أحوال متنسّقة من الذّهاب و الرّجعة

---

(١) قوله «و زال عنه الشك» استدلال حسن من تتبع صفات الفعل على صفات فاعله و اذا احتمل وقوع الشيء على وجوه كثيرة جداً و اتفق واحد منها بصفة على وفق حكمة و مصلحة و غرض تيقن الانسان أن فاعله مريد قادر والمتفكرون لما رأوا النظم والتدبير فى هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله و حكمته. وفى توحيد المفضل «واعلم يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجارى المعروف عندهم قوسموس و تفسيره الزينة و كذلك سمته الفلاسفة و من ادعى الحكمة افكانوا يسمونه بهذا الاسم الا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا ان يسموه تقديراً و نظاماً حتى سموه زينة ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء» انتهى و كذلك رأينا فى كتب الافرنج فى تفسير كلمة قوسموس و الان يطلقون على علم الهيئة قوسمغرافى و قوسموس يدل فى اللغة اليونانية على الزينة و النظام فاطلق على العالم بالمناسبة و استشهاده (ع) باللغة اليونانية و تطابق فلاسفتهم يدل على جواز الاهتمام بعلومهم والنظر فيها. (ش)

(٢) قوله «دوران الفلك بقدرته» قداقر الشارح فى هذا المقام بما انكره سابقاً على الحكماء و هو بعيد منه و جملة القول أن الحركة المستديرة عندهم ارادية البتة اذ لا يمكن ان يقتضى الطبيعة توجهاً الى شيء و اعراضاً عنه و هذا مجبول فى فطرة الانسان فاذا رأى رحى أو دولاباً يدور مستمراً من غير علة محركة نسبه الى جن او ملك كما ذكرنا سابقاً و لذلك قالوا ان حركة السماء بارادة محرك سموه نفساً فلكية أو عقلا و نسبها اهل الشرع الى ملك او ملائكة مأمورين من الله تعالى لادارة الافلاك وهذا صحيح سواء قلنا بسكون*

و هذا الدّوران و ما فيه من المنافع الكثيرة والمصالح الجليلة والأسرار الخفيّة الّتي تعجز العقول عن إدراك تفاصيلها و يحتاج في معرفة بعضها إلى دقّة تفكّر و لطف تدبّر دليل واضح على وجود الصانع و حسن تدبيره و ثبوت القادر ولطف تقديره ألاترى أنّ من أنكر أن يكون دوران الدّولاب الأصغر المركّب من الخشبات لإصلاح الحديقة مستنداً إلى صانع ومحرّك له وقال: إنّه وجد بنفسه وتحرّك بذاته، يزجره كلّ سامع أشدّ زجرة وينكر قوله أشدّ إنكار، ويصرّ على تجهيله أشدّ إصرار و ما ذلك إلّا لأنّ دلالته على صانعه ومحرّكه ظاهرة بالضرورة و إذا كان الحال في هذا الدّولاب ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدّولاب الأعظم الّذي يدور على بسيط الأرض لإصلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر و على ثبوت المحرّك له أولى و أجدر (و إنشاءِ السحاب) أي إيجادها و تحريكها في جوّ السماء إلى جهات مختلفة وبلاد متباعدة وهي حاملة للماء لإحياء الأرض و إنبات الزّرع و غيرهما من المنافع الّتي لاتخفى على أرباب البصاير و أصحاب الضماير.

---

*الارض او بحركتها كما فى الهيئة الجديدة او على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة فانها يمكن ان تكون بالدفع والجذب او بالميل والنفرة ولم يخف هذا الاصل على فلاسفة الافرنج فى عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فانهم لمارأوا حركة السيارات حول الشمس ولم يمكنهم ان ينسبوا الحركة المستديرة الى فاعل واحد طبيعى التزموا بان علتها مركبة من قوة جاذبة فى الشمس لاتترك السيارات تذهب بعيداً وعلة محركة فى نفس السيارات تحركها على الاستقامة ان تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشعلة الجوالة والمعلاق ان رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيما، ويبقى السؤال فى علة الحركة المستقيمة فى الكواكب اذ ليست الى جهة واحدة معينة البتة فهى فى حكم المستديرة لا يمكن ان يستند الى طبيعة فلابدان يستند الى قاسر بأن يدفعها لابأن يجذبها والقاسر غير ممكن أن يؤثر الافيما له ميل طبيعى و يجرى دليل القدماء فى اثبات الارادة فى حركة الكواكب فيه أيضاً و صرح بعضهم بان الحركة لما اودع الخالق فيها من القوة المحركة. و لذلك تتمة سننبه عليها ان شاءالله تعالى.(ش)

(و تصريف الرّياح) شرقاً وغرباً جنوباً و شمالاً وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان و النبات واستعداد الأمزجة للصحّة والنمو والنبات حتّى قال كثير من الأطباء : إنّها تستحيل روحاً حيوانيّاً، ومن جملة المنافع أنّها تحمل السحاب المترعة بالماء بين الأرض والسماء و تسوقها على وفق الحكمة البالغة الى الأقطار لتصيب الأرض الميتة وتملأ العيون والأنهار (و مجرى الشمس والقمر والنجوم)(١) جرياً مخصوصاً في منازلها و مداراتها إلى جهات مختلفه تارة إلى الشمال و تارة إلى الجنوب وعلى أحوال متغايرة من السرعة والبطوء والاقامة والاستقامة والرّجعة و على أوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس إلى غير ذلك من آثار القدرة الّتي يتحيّر فيها اولوا الابصار يقولون «ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار» (و غير ذلك من الآيات العجيبات) العلويّة والسفليّة (المبنيّات) أي الكاشفات المظهرات لوجود الصانع و قدرته و حسن تدبيره إن قرئت بكسر الياء، أو المكشوفات الموضحات في العقول أو في العلوم الباحثة عن الأمور السماوية (٢) والأرضيّة إن قرئت بفتحها (علمت أنّ لهذا مقدّراً منشئاً) قدّره على

(١) قوله «انشاء السحاب» نسبته الى الله تعالى باعتبار ايجاده لاينافى ارتباطه بما يذكر من علله الطبيعية فانها مسخرات بأمر الله تعالى وكذلك تصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر ولايخفى ان الناس لايعلمون العلل الطبيعية لاكثر هذه الامور على التحقيق ولكن يجب الكلام فى اثبات التوحيد على فرض علمهم لاعلى فرض جهلهم فلايجوز ان يقال للطبيعى اذا لم تعلم علة الريح والزلزلة والمطر أو اذا كان ما ظننته علة باطلا فيجب عليك الاعتراف بالله تعالى اذ لانريد تخصيص قدرة الله تعالى و تأثيره بما لانعلم له علة بل نريد تعميمها لكل شيء علمنا سببه الطبيعي او لم نعلم كما ذكرنا ولهذا الخبر زيادة فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و عيون اخبار الرضا (ع). (ش)

(٢) قوله « العلوم الباحثة عن الامور السماوية » و هذا ترغيب فى تعلم علوم الكون و مما يتوهم العامة ان الدين منع من تعلمها واضح البطلان بل انما امر به فى الايات الكريمة والروايات و ليكن الغرض من التعلم النظر والتدبر و معرفة حكمته تعالى فى كل شيء نعم*

عمد و تدبير، و أنشأه على علم و تقدير، والعجب أنّك ترى هذا الصنع العجيب و الابداع الغريب و لاتدهشك قدرة صانعه و عظمته ولا تحيرك جلالة مبدعه و حكمته.

((الاصل))

٤ـ « عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن إسحاق الخفّاف ، أو عن أبيه ، عن محمّد »
« ابن إسحاق قال: إنّ عبدالله الديصانيّ سأل هشام بن الحكم فقال له: ألك ربٌّ ؟ »
« فقال : بلى ، قال أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر ،قال يقدر أن يدخل الدّنيا كلّها »
« البيضة لاتكبر البيضة ولاتصغر الدّنيا ؟قال هشام : النظرة فقال له: قد أنظرتك »
« حولاً ، ثمّ خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له: »
« فقال له : ياابن رسول الله أتاني عبدالله الديصانيّ بمسألة ليس المعول فيها إلاّ »
« على الله و عليك، فقال له أبوعبدالله عليه السلام : عمّا ذا سألك؟ فقال: قال لي كيت »
« و كيت، فقال أبوعبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسّك؟ قال خمسٌ قال : أيّها »
« أصغر؟قال: الناظر، قال: و كم قدر الناظر قال: مثل العدسة أو أقلّ منها فقال له: »
« يا هشام! فانظر أمامك وفوقك و أخبرني بما ترى، فقال: أرى سماء و أرضاً و »
« دوراً و قصوراً و براري و جبالاً و أنهاراً فقال له أبوعبدالله عليه السلام : إنّ الّذي »
« يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها قادرٌ أن يدخل الدّنيا كلّها البيضة لاتصغر »
« الدّنيا ولاتكبر البيضة ، فاكبّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه و رجليه و قال : »
« حسبي ياابن رسول الله وانصرف إلى منزله، و غدا عليه الديصانيّ فقال له: ياهشام »
« إنّي جئتك مسلّماً ولم أجئك متقاضياً للجواب فقال له هشام: إن كنت جئت »

---

* قال بعض علمائنا عند ذكر العلوم الطبيعية: لم يكلف الانسان الخوض فيها و التفكر في حقائقها ولوكان مما ينفع المكلف لم يهمل صاحب الشرع بيانها وقد ورد في كثير من الاخبار النهى عن تكلف مالم يؤمر المرء بعلمه انتهى. و قول الواحد منهم لايجعل حجة على الكل. (ش)

« متقاضياً فهاك الجواب. فخرج الديصاني عنه حتّى أتى باب أبي‌عبدالله عليه‌السلام »
« فاستأذن عليه فأذن‌له فلمّاقعد قال‌له؟ يا جعفر بن محمّد! دُلّني على معبودي؟فقال»
« له أبوعبدالله عليه‌السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره فقال له أصحابه: كيف لم »
« تخبره باسمك؟ قال: لو كنت قلت له عبدالله كان يقول: من هذاالّذي أنت له »
« عبد، فقالوا: له عُدإليه وقل له: يدلك على معبودك‌ولايسألك عن اسمك،فرجع»
«إليه فقال له: يا جعفربن محمّد دُلّني على معبودي ولاتسألني عن اسمي؟ فقال له »
« أبوعبدالله عليه‌السلام: اجلس وإذاً غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها فقال‌له أبو ـ»
« عبدالله عليه‌السلام: ناولني ياغلام‌البيضة فناوله إيّاهافقال له أبوعبدالله عليه‌السلام: ياديصاني:»
«هذاحصن‌مكنون‌له‌جلدغليظ‌وتحت‌الجلدالغليظ‌جلدرقيق‌وتحت‌الجلد الرقيق‌ذهبة »
«مائعة وفضّة ذائبة فلاالذهبة المائعة تختلط‌بالفضّةالذائبة ولاالفضّةالذائبةتختلط»
«بالذّهبة المائعة فهي على حالهالم يخرج منها خارج‌مصلح فيخبر عن‌صلاحها ولا »
«دخل فيها مفسد فيخبرعن‌فسادها لايدرى للذكر خُلقت أم‌للانثي، تنفلق‌عن‌مثل»
«ألوان الطواويس أترى لهامدبّراً؟ قال:فأطرق مليّاً ثمّ قال: أشهدأن لاإله‌إلاّ »
« الله وحده لاشريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله وأنّك إمام وحجّة من‌الله علـى »
«خلقه وأنا تائب ممّا كنت فيـه».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّدبن إسحق الخفّاف أوعن أبيه عن محمّدبن إسحق) الشكّ من المصنّف (قال: إنّ عبدالله الدّيصاني) الدّيصاني بالتحريك من داص يديص ديصاً إذازاغ ومال، ومعناه‌الملحد(١)(سأل‌هشام‌بن‌الحكم‌فقال:ألك‌ربٌّ؟فقال

(١) قوله « و معناه الملحد » و عبر بعين هذه العبارة المجلسى(ره) فى‌مرآةالعقول أخذها من الشارح الا أنه لم ينسبه اليه والاشتقاق الذى ذكراه فى لفظ الديصانى‌غيرمطابق للواقع والصحيح ان ديصان‌اسم‌رجل وقدنقل السيد المرتضى (ره) فى أماليه قول مساور :

لو ان مانى وديصاناً و عصبتهم   جاؤوا اليك‌لما قلناك زنديق   *

بلى قال: أقادرهو؟ قال : نعم قادر) على ما يريد ولايعجزه شيء (قاهر) يقهر الممكنات بمايشاء من الإنفاذ فيها ولاتطيق الأشياء الامتناع منه، فإن قلت : نعم قدوقع في موضعه لأنّه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة أمّا بلى فلالأنّه للايجاب بعد النفي ولانفي هناك ، قلت: النفي أعمّ من أن يكون صريحاً أو مفهوماً من سياق الكلام كماصرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل والثاني هنا متحقّق لأنّ السائل كان منكراً للربّ ووجوده (قال: يقدرأن يدخل الدّنيا) أي السموات والأرضين و ما بينهما (كلّها البيضة) أي في البيضة بحذف حرف الجرّ منها ونصبها بالمفعولية (لاتكبر البيضة ولاتصغر الدّنيا) في محلّ النصب على الحاليّة (قال هشام : النظرة) أي أطلب منك النظرة وهي بفتح النون و كسر الظاء الإمهال و التأخير يقال أنظره أي أمهله و أخّره و استنظره أي استمهله (فقال له قدأنظرتك حولاً) أي إلى حول قال ذلك لظنّه بصعوبة الجواب (ثمّ خرج فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له ياابن رسول الله أتاني عبدالله الدّيصاني بمسئلة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو الصارخ والأظهر أنّه بفتح الواو مصدر ميمي بمعنى الاعتماد و الاستعانة من عوّلت به و عليه إذا استعنت أي ليس الاعتماد والاستعانة في تلك المسئلة لصعوبتها (إلاّ على الله وعليك فقال له أبوعبدالله عليه السلام عمّا ذا سألك فقال: قال كيت و كيت) هي كناية عن الأمر والقول و في

أنت العبادة والتوحيد مذخلقا و ذاالتزندق نيرنج مخاريق

وقال أصحاب الملل والنحل ان ديصان اسم رجل و هو صاحب مذهب قريب من مذهب مانى و كانا يقولان باصلين النور والظلمة وبينهما فرق فى بعض الفروع. و ذكرهم ابن النديم، و قال: ديصان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. و كان من مشاهيرهم ابوشاكر الديصانى ذكره ابن النديم، أيضاً و ربما يروى هذا الحديث الذى نسبه فى الكتاب الى عبدالله عن ابى شاكر والله العالم و ذكرنا شيئاً فيهم فى حواشى الوافى من صفحه ٨ الى ٣٢ من المجلد الثانى و كأن الشارح و المجلسى و غيرهما لم يطلعوا على اخبارهم و مذهبهم. (ش)

النهاية قال أهل العربية أصلها كيّة بالتشديد والتاء فيها بدل من إحدى الياءين و الهاء الّتي في الأصل محذوفة وقد تضمّ التاء وتكسر. (و قال أبوعبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسّك قال: خمس) هي الباصرة والسامعة والشامّة و الذّائقة واللامسة يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات (قال: أيّها أصغر ؟ قال الناظر قال: و كم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقلّ منها فقال له: يا هشام فانظر أمامك و فوقك و أخبرني بما ترى ؟ فقال : أرى سماء و أرضاً و دوراً و قصوراً و براري) الدّور بضم الدال وسكون الواو جمع الدّار وهي المنازل المسكونة والمحالّ و قد يطلق على القبايل المجتمعة في محلّة مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحلّ و يمكن أن يقال: إنّ إطلاقها على المحلّة من باب الاستعارة لأنّ المحلّة جامعة لأهلها كالدّار كما يشعر به كلام صاحب المغرب، والبرّ خلاف البحر ويجمع على براري مثل صحاري بفتح الرّاء على الأفصح (و جبالاً وأنهاراً فقال له أبوعبدالله عليه السلام: إنّ الّذي قدر أن يدخل الّذي تراه العدسة وأقلّ منها قادر أن يدخل الدّنيا كلّها البيضة لاتصغر الدّنيا ولاتكبر البيضة فأكبّ هشام عليه) أي أقبل إليه أوألقى نفسه عليه، يقال: كبّه بوجهه أي صرعه فأكبّ هو على وجهه، ومن النوادر أن يكون الثلاثي المجرّد للتعدية وبناء الإفعال منه للّزوم (وقبّل يديه ورأسه ورجليه) ابتهاجاً و سروراً وتعظيماً وقضاء لحقّ التعليم والإرشاد (و قال حسبي) أي يكفيني (هذا) في الجواب عن سؤاله (ياابن رسول الله وانصرف إلى منزله وغدا إليه) أي جاءه غدوة في أوّل النهار (فقال: يا هشام إنّي جئتك مسلّماً) أي لأسلّم عليك (ولم أجئك متقاضياً للجواب) طالباً (فقال له : هشام إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب) ها بالقصر و هَأ ساكنة الألف و هاء بمدّها و فتحها و هاك كلّها اسم فعل بمعنى خذ ولهذا الجواب وجهان أحدهما وهو المقصود انطباع صورة المرئي في الجليدية على نحو الوجود الظلّي كما هو مذهب الطبيعيّين من أنّ الإبصار بالانطباع، و ثانيهما دخول عين المرئي المتقدّر بالمقدار الكبير فيها من غير أن يصغر أحدهما أو يكبر

الآخر و هذامحالٌ والمحال لايتعلّق بهالقدرة وعدم تعلّقها به لايوجبالعجز كما يدلُّ عليه مارواه الصدوق في كتاب التوحيد بإسناده عنعمر بن أذينة عن أبيعبدالله عليه السلام قال: قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام :هل يقدر ربّك أن يدخلالدُّنيا في بيضة من غيرأن تصغر الدُّنياوتكبرالبيضة ؟ قال: «إنّالله لاينسب إلىالعجز والّذي سألتني لاتكون» يعني أنّالله لايعجزعن شيء منالممكنات والّذي سألتنيعنهمحال لايتعلّق به القدرة وعدم تعلّقها بهلايوجب العجز والنقص إذلانقص فيها و إنّما النقص في المحال لعدم كونه قابلاً للوجود، فإن قلت: الدَّيصاني سأل عنقدرته علىإدخال عينالمقدار الكبير فيالصغير لاعلى إدخال صورته فيه فليسهذاالجواب جواباً عنه، قلت: الجوابصحيحواقععلى وفق الحكمة والمقام ، بيانذلك أنّالدَّيصاني لمّا كانمنكراً لوجود الرَّبّ القادر وكان غرضه منهذا السؤال إلزامالقائلين بوجوده فلوأجيب بأنّه يقدر علىالإدخال العيني كانالجواب غير مطابق للواقع لكونهذا الادخال محالاً فلميكنله مصداقفيالمحسوسات والسائللايحكمإلاّ بمافيهاولواجيب بأنّه لايقدر عليه لأنّه محال وعدمتعلّق القدرة لايوجب العجز كماأجاب به أمير- المؤمنين عليه السلام رسخ بذلك عدم قدرته علىالإطلاق في ذهنه و ازداد جهله و حصل غرضه علىزعمه(١) فالحكمة والمقام يقتضيان أنيجاب بجواب متشابه مجمل له

---

(١) «غرضه علىزعمه» قلنافى غيرهذاالموضع : أن لبعضالمعانىلوازم عرفية يتبادر الذهن منه اليها و ان لم تلزمه عقلا و قد مثل لذلك اهل المنطق بالحاتم و الجود و مثله الياقوت يتبادر منه اللون الاحمر و ان وجد منه قسم أصفر أو أبيض و مخلوقية العالـم يتبادر منه الحدوث و قدمه يتبادر منه الاستغناء عن المؤثر و ان لم يلزمه عقلا وقد يعكس فيلزم شيء عقلا ولا يلزمه عرفاً مثل الجسمية فانها تستلزم الحدوث عقلا لاعرفاً و لذلك يمكن للناس أن يتصوروا الواجب تعالى جسماً حتى يثبت عليهم بالبرهان أنه ليس بجسم و على العالم ان يلاحظ ذلك ولايتكلم بشيء يذهب ذهن السامع منه الى خلاف مـراده باللزوم العرفى،فان قال أحد ان العالم قديم زماناً ذهب ذهن المستمع الى انه غيرمخلوق و ان قال ان الله تعالى تحت قدمى ذهب الذهن الى قصد التوهين و اساءة الادب ، وان ※

وجهان يصحّ باعتبار أحدهما، ثمّ السائل لماعرف من هذا الجواب قدرته على إدخال كبير المقدار في صغير المقدار ولم يكن له الإقدام على الإنكار ولم يكن عارفاً بحقيقة الإبصار ولافارقاً بين عين المرئي و صورته سكت ولم يقل مرادي غير ما أردت من هذا الجواب وقد وجّه سيّد الحكماء الالهيين جوابه عليه السلام بوجهين آخرين أحدهما أنّ الّذي يقدر أن يدخل ماتراه العدسة لايصحّ أن ينسب إلى العجز ولا يتوهّم فيه أنّه غير قادر على شيء أصلاً وعدم تعلّق قدرته بإدخال الدّنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولامن حيث أنه ليس قادراً على شيء بل إنّما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنّه محال ليس له حظ من الشيئيّة والامكان ولو تصحح له حظّ منهما لكان تعلّق القدرة به مستمرّاً كتعلقها بكل شيء وثانيهما أنّ مايتصور من ادخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه إنّما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ماتراه في الجليدية وأمّا ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يتصوّر و يعبّر عنه بمفهوم أصلا إنّما الشيء والمفهوم منه هو المعبّر به فقط لاالمفروض المعبّر عنه. و قال بعض المحقّقين رفع الله تعالى قدره (١) في توجيه الجواب : أنّ الدّيصاني سأل

---

*قال انه تعالى فوق رأسي لم يذهب الا الى التعظيم و كلاهما باطلان بمعنى التحيز وصحيحان بمعنى استيلاء القدرة والقرب بالعلم أيضاً و ليس كل احد يفرق بين الممكن و المحال فيقولون ان صعود الجسم الثقيل الى فوق محال و فلق البحر لموسى (ع) محال و احياء الموتى و ابراء الاكمه والابرص محال و ان قيل لهم ان قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال ذهب ذهنهم الى جميع هذه الامور فانكروا معجزات الانبياء و كرامات الاولياء فلابد أن يعرفهم اولا معنى المحال و اثبات ان هذه امور ممكنة ثم لابأس بأن يقال قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال اذا فرق بين احياء الموتى و ادخال العالم في بيضة.(ش)

(١) « رفع الله قدره »هو الميرزا رفيعا النائيني قدس سره وقبره فى اصفهان فى المقبرة المعروفة بتخت فولاد والان واقع فى محطة الطيارات. واعلم أن انطباع العظيم فى الصغير فى الصورة المرئية والمتخيلة من مشكلات الفن وفى شرح الاشارات نقل عن الفاضل الشارح *

أنّه هل يقدر ربّك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته و أنّه هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فأجاب عليه السلام بأنّ لهذا النحو من الادخال مصداقاً فيه وهو إدخال الصورة المحسوسة المتقدّرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلّي في الحاسّة ولا استحالة فيه إذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلّي لا يوجب اتّصافها بالمقدار الكبير وإنّما يوجب اتّصافها به إدخال المتقدّر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولمّا كان منظور السايل ما يشمل هذا النحو من الادخال ولم يكن نظره مقصوراً على الإدخال العينيّ لم يقل بعد ما سمع الجواب : مرادي الإدخال العيني والإدخال في الحاسّة ليس من هذا القبيل فليتأمّل.

(فخرج الدّيصاني عنه حتّى أتى باب أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فإذن له

---

*ممّا اعترض به على القول بالخيال ان انطباع مايراه الانسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء هو فى غاية الصغر وأجاب الطوسى رحمه الله بأنه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية انتهى . واما صدر المتألهين فقد قال: اما كون تلك الصور العظيمة منطبعة فى جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة فى هذا العالم. انتهى وما ذكره رفيعا قدس سره من أن الكبير منطبع فى الصغير بوجوده الظلى لا بوجوده العينى فمفاده ان انطباع الكبير فى الصغير ممكن فى الجملة و هو غير معقول لنا الا بأن يقال مانراه كبيراً ليس حالا فى جزء صغير من البدن بل هو موجود مستقل عند النفس والذى ينطبع فى جزء صغير يكبر فى نظر النفس كما نرى بالالات المصنوعة فى زماننا لرؤية الصغير كبيراً او يرجع حاصله الى ان المنطبع فى آلة الحس صغير و المرئى كبير فينتج بالشكل الثانى أن المرئى ليس بمنطبع فان قيل ان الكبير المرئى ليس بموجود وانما الموجود هو الصغير المنطبع فى الالة واخطأ الحس اذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا فى خطأ الحس أيضاً كالدائرة المضيئة فى الشعلة الجوالة لا بد أن يقال بوجود ما نراه فى صقع من اصقاع النفس و ان لم يكن موجوداً فى الخارج فلا محيص عن قول صدر المتألهين من تجرد هذه الصور وان كانت الالات الجسمانية معدة . (ش)

فلمّا قعد قال له يا جعفر بن محمّد دلّني على معبودي) الّذي عرفت قدرته أو إستحقّ العبادة منّي بزعمك أو وجب عليّ عبادته إن علمت وجوده (فقال له أبوعبدالله عليه السلام: ما اسمك؛ فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له أصحابه : كيف لم تخبره باسمك قال: لو كنت قلت له: عبدالله كان يقول من هذا الّذي أنت له عبد) وهذا دفع لما أنا فيه ولامفرّ لي عنه (فقالوا له: عُد إليه وقل له يدلك على معبودك ولايسئلك عن اسمك فرجع إليه فقال له : ياجعفر بن محمّد دُلّني على معبودي ولاتسألني عن اسمي فقال له أبوعبدالله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها فقال أبوعبدالله عليه السلام : ياغلام ناولني البيضة فناوله إيّاها فقال أبوعبدالله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون) أي مستور مافيه أو مصون من جميع جوانبه لافرجة فيه ولا باب له من كننت الشيء أي سترته وصُنته وإنّما استدلّ عليه السلام على وجود الصانع بالجزئي المحسوس لأنّه أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهّم المطالب العالية ذكر الأمثلة الجزئيّة ولأنّ المخاطب كان زنديقاً والزّنادقة لايحكمون إلاّ في المحسوسات ولايقبلون إلاّ مايدركون بحواسّهم (له جلد غليظ) كسور الحصن لحفظه عن تطرّق الفساد إليه بسهولة (وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق) لمنع المايع الّذي فيه من السيلان إن وقع كسر مافي الجلد الغليظ ولمنافع اخرى يعرفها أرباب البصاير (وتحت الجلد الرقيق ذهبة مايعة) الذهب مؤنّث معنوي لأنّ تصغيره ذُهيبة والتاء في ذهبة على نيّة القطعة منها (وفضّة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً نقيض جمد وأذابه غيره و فضّة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذّوب عن المبدء لكن قال فضّة ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مايعة وإطلاق الذّهبة والفضّة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وإنّما اعتبر الميعان في الذهبة والذّوبان في الفضّة مع أنّ الأولى أن يعتبر الذّوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضّة لأنّ الميعان أنسب بالذّهبة والذّوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذّهب ألين من الفضّة والفضّة أجمد وأصلب من الذّهب وعلى هذا فذكر الميعان والذّوبان ترشيح للاستعارة لا تجريد (فلا الذّهبة المايعة تختلط بالفضّة الذّائبة ولا الفضّة

الذّائبة تختلط بالذّهبة المايعة) مع أن تقارن المايعين وتلاقيهما يقتضي اختلاط كلّ منهما بالآخر (فهي على حالها) أي مصونة منتظمة ومتقنة غير خارجة عمّا فيه صلاحها (لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها) أخبرته بكذا وخبّرته بمعنى فالأصل في الإخبار والتخبير التعدية إلى المفعول الثاني بالباء وقد شاع التعدية أيضاً بعن فعن هنا في موضعها أو بمعنى الباء لأنّ الحروف الجارّة قد يجيىء بعضها في موضع بعض، ويحتمل أن يكون بمعنى المجاوزة كأنّه جعل الخارج منها صلاحها تاركاً بحاله وجاوزه إلى خارج يخبر به (ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها) في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «عن إصلاحها وعن إفسادها» وهاتان الفقرتان ناظرتان إلى قوله «حصن مكنون» يعني لم يخرج من البيضة موجود مصلح لها فيخبرك عن صلاحها الناشي منه ولا دخل فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن فسادها الناشي منه وزوالها عن نظامها، والمقصود نفي أن يكون صلاحها وفسادها مستندين إلى شيء من أجزاء هذا العالم ليثبت أنّهما مستندان إلى ربّ قادر ليس بجسم ولا جسماني (١) ولقد أعجبني نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى

---

(١) قوله «ليس بجسم ولا جسمانى» ماذكره الشارح لايفى بتفسير الحديث ولا ينطبق على كلام الامام(ع) الا بتكلف لانه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديصانية حتى يتنبه لنكات احتجاج الامام (ع) فى الرد عليه وقد ذكرنا فى حاشية الوافى فى الصفحة ١٤ من المجلد الثانى شيئاً فى ذلك و حاصله ان مذهب الديصانى أن النور والظلمة اختلطا بنفسهما من غير أن يختار ذلك فاعل غيرهما وان تكون الاشياء و حصولها باختلاط النور والظلمة و ان الميل الى التركيب من مقتضى ذواتهما فاختار (ع) البيضة اذ يتكون فيها الفرخ باعتقاد هؤلاء من اختلاط النور والظلمة وبياض البيض وصفرته نفسهما اختلاط منهما أيضاً واذا كان الميل الى التركيب والاختلاط واجباً فى العالم الكبير والفضاء الواسع بين النور المحض والظلمة المحضة مع شدة التضاد كان فى حصن مكنون ذى فضاء ضيق كالبيضة أوجب واذا كان مقتضى طبيعة النور والظلمة الاختلاط والتجاذب امتنع ان يقتضيا شيئاً يخالف مقتضى طباعهما و هو ايجاد الجلد الرقيق، فان قيل ان الفرخ انما يتكون باختلاط النور *

مايدخل فيهالأنّ هذاشأن أهل الحصن الحافظ له وحال الدّاخل فيه بالقهر والغلبة (لا يدري أللذكر خلقت أم للاُنثى تنفلق عن مثل ألوان الطواويس) ضمّن تنفلق معنى الكشف فعدّى بعن أي تنشقّ كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس في حسن الهيئة و كمال الحلقة الدّالّين على كمال قدرة المدبّر والطاؤوس طاير معروف و يصغّر على طويس بعد حذف الزّيادات (أترى لها مدبّراً) صانعاً قادراً قاهراً يفعل فيها مايشاء والاستفهام لحقيقته أو للتقرير (قال فأطرق مليّاً) أي أرخى رأسه و جفونه إلى الأرض زماناً طويلاً راجعاً إلى نفسه يشاورها فلّما أخذت يده العناية الأزليّة و الرّحمة الرّبانيّة مال عمّا كان عليه إلى الإيمان بالله (ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلا الله) و أكّد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله (وحده لاشريك له) للمبالغة في نفي الشركة (و أشهد أن محمّداً عبده و رسوله) إلى عباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور (وأنّك إمام وحجّة) من الله (على خلقه) لئلايكون لهم حجّة على الله يوم القيمة (و أنا تائب) أي راجع (ممّا كنت فيه) من الزّندقة و إنكار الرّبّ الصانع القادر والحمدلله ربّ العالمين.

((الاصل))

٥ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبّاس بن عمر والفقيمي، عن هشام بن» «الحكم في حديث الزّنديق الّذي أتى أباعبدالله عليه السلام و كان من قول أبي عبدالله »

---

* والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيها فقط، قيل: هذا باطل اذا البيضة قدتكون صحيحة وقد تكون فاسدة لاتفرخ ولايعلم أحد مافيها ولايعلم ذلك النور ولاالظلمة الخارجان عنها قطعاً فان كان حدوث الفرخ باختلاط النور والظلمة لزم ان تفرخ البيضة مطلقاً بان ينفذ النور والظلمة من مسام الجلد فيها بمقدار ما يدخلان فى البيضة الصحيحة و يحصل بالبخت والاتفاق ما يحدث ولاينقسم البيضة الى الصحيحة والفاسدة و لم يكن الديصانية معترفة بالله الحكيم ولا بالطبيعة الملزمة و اقتضاء الامزجة و التراكيب على مقتضى حكمة الله تعالى وقد نفوا الاضطرار نظير مامر فى الحديث الاول. (ش)

«عليه السلام، لايخلو قولك: إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين أو يكونا ضعيفين»
«أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً، فان كانا قويّين فلم لايدفع كلّ واحد منهما»
«صاحبه ويتفرّد بالتدبير وإن زعمت أنّ أحدهما قويٌّ والآخر ضعيف ثبت أنّه»
«واحدٌ كما نقول للعجز الظاهر في الثاني، فان قلت: إنّهما اثنان لم»
«يخل من أن يكونا متّفقين من كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة فلمّا رأينا الخلق»
«منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحّة»
«الأمر والتدبير و ائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد ثمّ يلزمك إن ادّعيت»
«اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما»
«فيلزمك ثلاثة، فان ادّعيت ثلاثة لزمك ماقلت في الاثنين حتّى تكون بينهم فرجة»
«فيكونوا خمسة ثمّ يتناهي في العدد إلى مالانهاية له في الكثرة، قال هشام: فكان»
«من سؤال الزّنديق أن قال: فما الدّليل عليه؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام، وجود»
«الأفاعيل دلّت على أنّ صانعاً صنعها ألاترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبنيّ»
«علمت أنّ له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال: فما هو؟ قال: شيء بخلاف»
«الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة غير أنّه لاجسم»
«ولا صورة ولايحسّ ولايجسّ ولايدرك بالحواسّ الخمس، لاتدركه الأوهام ولا»
«تنقصه الدّهور ولاتغيّره الأزمان».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمرو الفقيمي) فقيم حيٌّ من كنانة والنسبة إليه فقيمي مثل هذيل و هذيلي (عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الّذي أتى أباعبدالله عليه السلام)وقال: لم لايجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد قال القطب العلاّمة: حجّة الزّنادقة أنّا نرى في العالم خيراً وشرّاً والواحد لا يكون خيّراً وشرّيراً والجواب أنّ الخيّر إن لم يكن قادراً على دفع الشرّير فهو عاجز و العاجز لايصلح للرّبوبيّة وإن كان قادراً عليه ولم يدفعه فهو أيضاً شرّير وهذا الجواب

إقناعي صالح لدفع قولهم، وشبهتهم في غاية الخسّة و ظهور فسادها غنيّ عن البيان (و كان من قول أبي عبدالله عليه السلام) إنّما جاء بحرف التبعيض لأنّه كان للزّنديق سؤالات متكثّرة و كان له عليه السلام أجوبة متعدّدة يظهر ذلك لمن نظر في كتاب الاحتجاج (لا يخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين) لا أوّل لوجودهما (١) (قويّين) أي متساويين في القوّة، القدرة على فعل كلّ واحد واحد من الممكنات مستقلّين بإرادته ودفع كلّ ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذّات حيث أنّه يجب أن يكون قاهراً على جميع ماسواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوّة والقدرة و الاستقلال (أو يكون أحدهما قويّاً و الآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص و كلّها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة (فإن كانا قويّين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه) عن التصرّف (وينفرد بالتدبير) والرّبوبيّة ويتخلّص عن نقص المشاركة، والحاصل أنّ كونهما قويّين على الاطلاق يقتضي جواز دفع كلّ

---

(١) قوله «قولك أنهما اثنان» الزنادقة كما سبق هم المانوية اعنى مانى الذى ادعى النبوة فى عهد شاپور ويلحق بهم الديصانية والمرقونية و مذاهبهم متقاربة و يجمعهم الاتفاق على القول بأصلين النور والظلمة و حصول كل شيء من اختلاطهما بالبخت والاتفاق و ماكانوا قائلين باله حكيم ولابنبوة و معاد ولم يكونوا أيضاً قائلين باضطرار الطبيعة كما يقول به المتأخرون من الطبيعيين بل يشبه مذهبهم من هذه الجهة مذهب ذى مقراطيس فى تكون العالم من ذرات صغار و اجتماعها بالبخت والاتفاق الا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين و ذيمقراطيس يجعل الذرات مبادى ولكن الشارح رحمه‌الله و كل من عثرنا على كلامه فى تفسير هذه الاخبار وجهوا كلام الامام (ع) الى رد الطبيعيين المتأخرين القائلين باضطرار الطبيعة و نسبة كل موجود الى العلل المعدة قهراً و تكلفوا كثيراً فى تطبيق كلام الامام على ما فسروه و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى حواشى الوافى من الصفحة ٨ الى ١٨ ولانطيل باعادته و ان ههنا تصريحا بمذهبهم فى الثنوية و ممن كان متهما بالزندقة حماد عجرد و قال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيرى الى عبادة ربين فانى بواحد مشغول» . (ش)

واحد منهما صاحبه لأنّ من شأن القويّ المطلق أن يكون قاهراً على جميع مـا سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كلّ واحد منهما وعدم استقلاله وكماله في القدرة والقوّة وهذا نقيض المفروض وكلّ ما يلزم من فرضه نقيضـه فهو باطل، ثمّ يلزم من تساويهما في القوّة والدّفع إمّا عدم التكوين والإيجاد إن توافقت إرادتهما وإليه يشير قوله تعالى «قل لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» وقوله تعالى «ولعلا بعضهم على بعض» أو تحقّق الضدّين معاً إن تخالفت بأن يريد أحدهما شيئاً والآخرة ضدّه أو عدمه فإنّه إذا منع كلّ واحد منهما صاحبه عن مراده لـزم تحقّق الضدّين، فإن قلت: تحقّق الضدّين غير محتمل إذ لا يقع بينهما مخالفة في الإرادة، (١) أمّا أوّلاً فلأنّ كلّ واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد إلاّ مـا هو الأفضل والأفصل من الطرفين ليس إلاّ واحداً، وأمّا ثانياً فلعلمهما في الأزل بالكاينات كلّها والكاين من الطرفين ليس إلاّ أحدهما فلذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما، قلنا الأوّل مدفوع لأنّ الفعل لو لم يتوقّف على الدّواعي والمصالح ويحصل بمجرّد الإرادة جاز وقوع المخالفة بينهما فـي الإرادة وكذا إن توقّف عليها لأنّ الدواعي والمصالح قد تتعلّق بالطرفين مـن جهتين

---

(١) قوله « مخالفة فى الارادة » هذا الذى ذكره الشارح أجنبى عن المـقام لان الزنادقة لم يكونوا قائلين باتفاقهما فى الارادة بل أكثرهم لم يكونوا قائلين بالارادة أصلا و كان اعتقادهم ان النور والظلمة ضدان لكنهما يختلطان و باختلاطهما تكونت الموجودات و رد عليهم الامام (ع) بأن النور والظلمة ان كانا قويين و معذلك كانا ضدين وشأن الضد التمنع من الانفعال و تأثير الضدفيه لم يحتملا الاختلاط بل استقل كل منهما بنفسه و انفـرد بتدبير معلولاته و لم يأذن للاخر ان يداخله او يداخل معلولاته و ان كان احدهما قويا والاخر ضعيفا كان نقضا لمذهبكم فى الثنوية وان كان كلاهما ضعيفين و لذلك تمكن كل منهما لمداخلة الاخر ثبت العجز لكل منهمـا وخرجا من أن يكون مبدءين ولم يصرح بالتوالى الباطلة فى بعضها لوضوحها واستدل على الحق و هو ان المبدء واحد بوجود النظام كما بينه الشارح بأبين وجه. (ش)

والثاني أيضاً مدفوع لأنّ العلم لايمنع وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة إذ العلم تابع للإرادة فلو كان سبباً لها لزم الدّور هذا وأمّا القول بأنّ المقصود من هذا القسم هو أنّه لو كانا قويّين لزم إمّا استناد كلّ معلول شخصيّ إلى علّتين مستقلّتين في الإفاضة وذلك محال أو لزم الترجيح بلا مرجّح وهو فطريّ الاستحالة أو لزم كون أحدهما غير واجب بالذّات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظنّي أنّ هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عليه السلام ولا من مفهومه فليتأمّل (وإن زعمت أن أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنّه) أي الصانع (واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني) والعاجز لايقدر أن يعارض القوي و يدّعي الرّبوبيّة لنفسه أو يدّعي المشاركة فيها بل هو في وجوده ولوازم ذاته وسائر كمالاته محتاج إليه و المحتاج لا يكون واجباً لذاته ويعلم منه حكم ما إذا كانا ضعيفين إذ ليس شيء منهما واجباً لذاته ولهذا لم يذكره ثمّ استدلّ على نفي الاثنينيّة بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو أنّ النظام المتّسق بين أجزاء هذا العالم و ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً تامّاً يقتضي أن يكون مدبّره واحداً كما أشار إليه بقوله (فإن قلت إنّهما اثنان) في كتاب الاحتجاج «وإن قلت» بالواو وهو عطف على «لا يخلو قولك» (لم يخل من أن يكونا متّفقين من كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة) الظاهر أنّ هذا كلامه عليه السلام وفائدة ذكره هي التنبيه على أنّ الدّليل الآتي يبطل الاثنينيّة على التقديرين و المراد باتّفاقهما من كلّ جهة اتّفاقهما في إيجاد الممكنات و استناد كلّ واحد واحد منهما إليهما كما يقتضيه الوجوب والإمكان الذّاتيين فإنّ الوجوب الّذي يقتضي نفاذ تصرف الموصوف به في جميع الممكنات والإمكان الذّاتي يقتضي استناد الموصوف به إلى من هو واجب بالذّات ، أو المراد باتّفاقهما أن يكونا شخصين مشاركين في تمام المهيّة مندرجين تحت نوع الواجب لذاته متساويين في الآثار المترتّبة على تلك المهيّة و لوازمها ولا تفاوت بينهما إلّا بالهويّة المشخّصة والافتراق خلاف الاتّفاق بالمعنيين فهو بأن يستند بعض الممكنات إلى أحدهما و بعض آخر إلى الآخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد أو بأن يكون الاثنان نوعين متباينين في المهيّة مندرجين تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة المهيّة وآثارها ولوازمها

و التمايز بينهما حينئذ بفصول وجوديّة لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم و إنّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون كلام السائل و وصفاً لاثنان و لكن هذا الاحتمال بعيدٌ جدّاً (فلمّا رأينا الخلق منتظماً) على نظام مخصوص و نضد معلوم كما ترى من نضد الاجسام الكرويّة بعضها فوق بعض و تركيب الأجسام المركبّة من العناصر وغير ذلك من نظام هذا العالم (والفلك جارياً) على نحو خاصٍّ من الشرق إلى الغرب و من الغرب إلى الشرق بحيث إذا انتهت حركته إلى ما بدأ منه عاد إلى الحالة الأُولى مع حفاظ حركته دائماً على أقدار معيّنة من السرعة و البطؤ و بذلك يتفاوت أزمنة الحركة الدّورية على الضبط المعلوم للمتفكّر في الحركات الفلكيّة (و التدبير واحداً) إذنسبة أجزاء هذاالعالم بعضها إلىبعض كنسبة أجزاء هذاالبدن بعضها إلىبعض في الارتباط والانتظام فالتدبير فيه كتدبير النفس فيالبدن وستعرف لهذازيادةتوضيح (واللّيل والنهار) يتعاقبان فيجيىء هذا ويذهب ذاك ويجيىء ذاك ويذهب هذا ويتفاوتان فيالقدر فمن أوّل الصيف إلى أوّل الشتاء يزيد اللّيل وينقص النهار و من أوّل الشتاء إلى أوّل الصيف يـزيد النهار وينقص اللّيل معانضباط الزّيادة والنقصان فيجميع الأوقات والأزمان كلُّ ذلك لمنافع غيرمحصورة يعرف جلّها أو كلّها أصحاب العرفان (والشمس والقمر) لهما تأثير عظيم فيالسّفليات ومنافع جليلة في نشو الحيوانات والنباتات و بهما ينتظـم الليل والنهار بالحركة الأُولى والسّنة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحرُّ و البرد والرُّطوبة واليبوسة فيالهواء إذالشمس توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثَمّ كان اللّيل أبرد وأرطب من النهار، وقال قطب العلامة للّيل ثلاث صفـات الظلمة والبرودة والرُّطوبة وتلك الصفات من علامات الموت و لذلك يموت الحيوانات في اللّيل ومنه «النوم أخالموت» ثمّ إذاظهر ضوء الشمس و طلع الفجر وحصل للعالم شيء منالحرارة يقومون منمراقدهم و يتحرّكون إلى مقاصدهم ويزدادقوّتهم إلىأن يبلغ الشمس غاية الارتفاع فاذامالت إلى الغروب نقصت قوّتهم إلىأن يزول الشفق الّذي هومن أثرضوئها ثمّ يموتون ويعودالحالة الأُولى وهكذا إلى ماشاءالله العليمالقدير (دلَّ صحّة الأمروالتدبير) أي دلّنا فلا

يرد أنّ مدخول لمّا يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وههنا ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إمّا للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتّساق اللّيل والنهار وحركة الشمس والقمر وسائر النجوم وبالتدبير ربط هذه الأُمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعايه مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره (وايتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعها شخص مركّب من أجزاء متلايمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أنّ هذا العالم مركّب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضه متحيّز وبعضه مجرّد، والمتحيّز بعضه بسيط وبعضه مركّب والبسيط بعضه عنصري وبعضه فلكي والمركّب بعضه حيوانٌ وبعضه نباتٌ وبعضه جماد، والعرض مفتقر إلى الجوهر باعتبار، والجوهر مفتقر إلى العرض باعتبار آخر، وكذا كلٌّ واحد من المتحيّزات والمجرّدات وكلٌّ واحد من العنصريّات والفلكيّات مفتقر إلى الآخر بوجه مّا والحيوان مفتقر إلى النبات وبالعكس وهما يفتقران إلى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها إلى بعض في تكوين المركّبات وأنواع الحيوان وأشخاصه يفتقر بعضها إلى بعض كما يظهر ذلك ظهوراً تامّاً في أفراد الإنسان فإنّه لا يتمّ نظامهم وبقاؤهم ومعاشهم بدون التمدّن والتعاون وبالجملة إذا تأمّلت في هذا العالم تأمّلاً صحيحاً كاملاً وجدت كلّ واحد من أجزائه مرتبطاً بالآخر ومفتقراً إليه بوجه مّا ومنتفعاً به انتفاعاً محسوساً أو معقولاً بحيث يختلّ نظامه في نفسه بل نظام الكلّ لولا ذلك الآخر كما يختلّ نظام أحوال الشخص الانساني المركّب من الأجزاء المتشابهة والقوي الظاهره والباطنة باختلال بعض هذه الأمور (على أنّ المدبّر واحد) صنعه على النظام الأحسن والقوام الأتقن بعلمه الشامل وتدبيره الكامل وذلك إمّا لما قيل من أنّ التناسب والتلازم بين الشيئين لا يتحقّق إلاّ بعلّيّة احدهما للآخر أو بمعلوليّتهما لعلّة واحدة موجبة لهما فلو تعدّد المدبّر اختلّ الأمر وفسد النظام كما يشير إليه قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» وإمّا لأنّ التدبير الواحد لا يجوز استناده إلاّ إلى مدبّر واحد لامتناع اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي، وإمّا لأنّ المدبّر الواحد كاف لصدور التدبير الجملي وإذا لاحظنا معه أنّ المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذّات

أولاخطنا لزوم التعطيل علمنا أنّه لامدبّر غيره، لايقال هذه الوجوه إنّما تنفي وجود مدبّرين متّفقين مستقلّين في صدور الكلّ وصدور كلّ واحد واحد ووجود مدبّرين يستقلّ أحدهما كذلك ويستقلّ الآخر في البعض لاوجود مدبّرين غير متّفقين بأن يستقلّ أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لا نّا نقول: كلّ واحد إذا لم يستقلّ في الكلّ، فإن استقلّ مجموعهما لزم أن يكون المجموع هو المدبّر وهذا مع كونه باطلاً لاستحالة التركيب في الواجب دافع للاثنينيّة، وإن استقلّ أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص المحال على الواجب بالذّات وارتفاع التلازم والايتلاف بين البعضين وإلاّ لزم عدم استقلال كلّ واحد في البعض أيضاً هذا خلف ثمّ استدلّ على نفي الاثنينيّة بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه وايتلافه وهو قوله (ثمّ يلزمك) وإنّما أتى بثمّ للاشارة إلى بعد مرتبته عن الأوّلين إذ فيه مع إبطال الاثنين إلزام للقايل بهما ما لايلزمه هو ولاعاقل غيره فثمّ للعطف على قوله «فإن قلت إنّهما اثنان» وهذا أحسن من جعله عطفاً على قوله «فلمّا رأينا» وجعل المعطوف عليه دليلاً على إبطال الاثنين في صورتي الاتّفاق والافتراق جميعاً أو في صورة الافتراق فقطّ وجعل المعطوف دليلاً على إبطالهما في صورة الاتفاق فقطّ (إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين) متّفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين إلاّ أنّ ما به الامتياز والانفصال وهو المعبّر عنه بالفرجة على الأوّل بالهويّات وعلى الثاني بالفصول وإنّما عبّر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الزّنديق إذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلّق بالجسم والجسمانيات فخاطبه بما يليق بحاله (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلأنّه لو كان أمراً عدميّاً لزم أن لايكون لكلّ واحد منهما مميّزاً وجوديّاً إذ ليس لكلّ واحد منهما الأمر العدمي الّذي للآخر لتحقّق معنى الامتياز فلابدّ أن يكون له الأمر الوجودي الّذي يقابله فلايرد أنّه يجوز أن يكون الفرجة أمراً عدميّاً فلايلزم وجود إله ثالث وأمّا قدمه فلان الاثنين القديمين ممتازان به فهو

أيضاً قديم بالضرورة وإنّما لم يقل ثالثة قديمة لأنّه نظر إلى المعنى وهومذكّر (فيلزمك ثلاثة) أي فيلزمك القول بوجود آلهةثلاثةأوثلاثةآلهةأوقدماءثلاثة (فإن ادّعيت) فيأوّل الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ماقلت ما فيالاثنين) من وجوب تحقّق الفرجة بينهم ليتحقّق الثلاثة (حتّى تكون بينهم فرجة)أيفرجة آخر غير المذكور أوأراد بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين فصحّ قوله (فيكونوا خمسة) فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة، فإن قلت:المراد بالفرجةما به الامتياز ولاشبهة في أنّه لابدّ لكلٍّ واحد من الثلاثة مايمتاز به عنالآخرين فاللازم حينئذ أن يكونوا ستّةلاخمسة، قلت المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الّذي يقع بهالامتياز واللاّزم حينئذ ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث عن الأوّلين بأمر عدمي أي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه ولذلكلزم فيالفرض الأوّل ثلاثة لاأربعة، فان قلت: إذاجاز ذلك في الثالث جاز فيالاوّلين أيضاً فلا يتجاوز العدد عن ثلاثة، قلت: قدعرفت ممّاذكرنا أنّ امتياز كلٍّ واحد من الثلاثة بأمرعدمي يقتضي امتياز كلٍّ واحد منهم بأمر وجودي و لا أقلّ امتياز الاثنين منهمبه، فان ادّعيت خمسة لزمك مالزمكفي الثلاثة حتّى يكون بينهم فرجأربعة فيكونواتسعة (ثمّ يتناهي في العدد) أي ينتهي المدبّر في العدد أو ينتهيالقول في عدده (إلى مالانهاية له في الكثرة) فيلزمك أن لاتستقرّ في عدد المدبّر على مرتبة معيّنة من مراتب العدد فإنّ كلّ ما ادّعيت يلزمك زايداً عليه و أن تقول بأنّ عدد المدبّريكثر كثرة غيرمتناهية وهو باطل قطعاً ، و لعلّ ما قلناه في شرح هذا الدّليل أولى ممّا قاله بعض الأفاضل(١) من أنّ المراد أنّه يلزمك إن ادّعيت

(١) قوله: « اولى مما قاله بعض الافاضل» القدر المعلوم المسلم فى هذاالحديثانه رد على رجل مانوى قائل بالنور والظلمة و تركب كلشيء منهما والمعلوم من مذهبهم انهم لايعترفون بوجود شيء غير جسمانى اصلا كما مرفى مطاوى الاحاديث السابقة، فالنور و الظلمة عندهم كانا موجودين جسمانيين فىصقع مناصقاع هذاالفضاءويجبشرح الحديثبما يرجع الىرد هذاالمذهب اولا وبالذات، فان استفيد منهشيء ينفع فىرد سائرالاوهام و *

اثنين متّفقين من كلّ جهة في استدعاء كلّ فرد من الممكن من حيث الوجوب الذّاتي والطباعي الامكاني فرجة ما بينهما إذ امتياز الممكنات باستناد بعضها إلى أحدهما و بعضها إلى الآخر يحتاج إلى إله يفيد التميّز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الأوّلين لفرض اتّفاقهما من كلّ جهة وذلك الإله الثالث الّذي هو مصدر التميّز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثمّ بمقتضي طباع الوجوب؛ الامكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى الآلهة الثلاثة سواء، و لمّا كان كلٌّ من الأوّلين مع الثالث اثنين احتاج إلى

---

* المذاهب فهو والا فلايجب التكلف لحمله على استدلال اعاظم الحكماء فى التوحيد و كلام الشارحين وان كان فى غاية التدقيق فانه غير واف بالغرض الاصلى ولاريب ان امثال الزنادقة يتصورون المبدء الاول غير مالىء للفضاء سواء كان نوراً أو ظلمة أو اجزاء ذى مقراطيسية أو ماء أو ناراً بل يجعلونه فى جانب والباقى خالٍ مطلقاً من أى شىء ثم ان الفرجة فى كلام الامام(ع) يحتمل معينين الاول الفرجة فى الفضاء بين جسم وجسم آخر بينهما مسافة فاصلة والثانى المتوسط بين شيئين متضادين كاللون الاحمر والاصفر بين الاسود و الابيض والاحتمال الثانى اقرب فى الحديث لان الفرجة فى الفضاء ليس بشىء موجود عند الطبيعيين و الزنادقة وأيضاً لهم ان يجيبوا بان المبدئين مثلا صقان ولئن سلموا المسافة الفاصلة بين المبدئين و كونها شيئا موجوداً قديما لايلزم تسليمهم بوجود مسافة ثانية وثالثة بين هذه المسافة والجسمين، واما النور والظلمة فانهما متضادان يتصور بينهما فرجة ليست بالنور المحض ولا بالظلمة المحضة ولاوجه لعدم كونها واجبة مع تماثلها جميعاً مثلا اذا قيل ان الابيض و الاسود قديمان ولكن الاحمر حادث من اختلاطهما فليس قوله اولى ممن يقول ان الاحمر قديم وحصل الابيض والاسود من تشديد وتخفيف فيه بل الاصوب ان يجعل الجميع اصلا ومن التزم بذلك لزمه القول بكون الاقتم الواقع بين الاحمر والاسود والاصفر الواقع بين الابيض والاحمر أيضاً قديمين وهكذا الى غير النهاية فالاقرب عند الطبيعيين ان يجعل الاصل شيئاً واحداً كالماء على قول ثاليس والنار على قول هراقليطوس اوامورا غير متناهية كذيمقراطيس واما حصر المبدء فى عدد معين كالاثنين على مااختاره المانوية اوخمسة كما هو قول الحرنانيين فيحتاج الى مؤونة كثيرة يعجزون عنه والبرهان العقلى على التوحيد مطلقا على ماذكره الحكماء والمتكلمون فى كتبهم مشهور ولاحاجة الى ذكره هنا. (ش)

فرجتين وهما إلهان آخران والأمر يتمادى إلى مالايتناهى. وجه الأولويّة أنّ فيه نظراً، أمّا أوّلاً فلأنّ اتّفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات إلى كلّ واحد منهما لايقتضي امتناع استناد الترجيح والتخصيص إليهما لأنّهما فاعلان بالاختيار فيفعل كلّ واحد منهما بعضاً بمجرّد إرادته و اختياره ولايفعل بعضاً آخر، و هذا كماأنّ وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى الواجب سواء وهو يختار أحدهما بإرادته وأمّا ثانياً فلأنّ نسبة جمع الممكنات إليهما في جواز الصدور عنهما وإن كانت سواء لكن يجوز أن يكون كيفيّة النسبة متفاوتة كافتقارها إلى الواسطة و نحوها ولعلّ هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت إله ثالث، وأمّا ثالثاً فلأنّ الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبته إلى الأوّلين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوّة والضعف و بهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصّص بعضها ببعض، وأمّا رابعاً فلأنّ هذا الدّليل على هذا التفسير بعد تمامه لايبطل إلهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كلّ واحد منهما في بعض دون آخر بخلاف ماذكرناه فهو أولى منه و كذا أولى ممّا قاله بعض المحقّقين من أنّ المقصود أنّك لو ادّعيت اثنين كان لامحالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهويّة ويكون هناك موجود ثالث هو المركّب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد بالفرجة ، لأنّه منفصل الذّات والهويّة وهذا المركّب لتركّبه من الواجبات الذّات المستغنيات عن الجاعل كان لامحالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذ افتقار المركّب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإذن قد لزمك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادّعيت اثنين فإن ادّعيت ثلاثة لزمك بمثل ما قلته في الاثنين أن يكون خمسة ثلاثة آحاد وحدانيّة ورابع مركّب من الاثنين وخامس مركّب من الثلاثة وعلى هذا القياس، فيلزمك مالايتناهي في العدد.

وفيه نظر من وجوه: الأوّل أنّ إطلاق الفرجة على هذا المركّب لم يثبت

لالغة ولاعرفاً، الثاني أنّ لزوم هذاالثالث من فرض إلهين اثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجوب الذّاتي مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركّب واجباً بالذّات قديماً ممنوع كيف وكلّ مركّب فهو حادث لافتقاره في تركّبه و تألّفه إلى الأجزاء والمؤلّف، الرّابع أنّ المركّب من الاثنين على فرض الثلاثة ثلاثة فيكون العدد سبعة.

(قال هشام فكان من سؤال الزنديق أن قال : فماالدّليل عليه؟) أي على وجوده(١)(فقال أبوعبدالله عليه السلام :وجود الأفاعيل)المحكمة المتقنة المنتظمة في الآفاق والأنفس (دلّت على أنّ صانعاً صنعها) فإنّك إذ تأمّلت في عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة و في اختلاف صفاتها وأفعالها وإمكانها وحدوثها وفي أحوال نفسك وجوارحك وأعضائك وانقلاباتك من طور إلى طور ومن حال إلى حال علمت أنّ ذلك مستند إلى صانع عليم خبير (ألاترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبنيّ) البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تأكيد. والمشيد بفتح الميم و كسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كلّ شيء طليت به الحائط من جصّ أوملاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطوّل يعني إذا نظرت إلى بناء محكم مبنيّ من آلات مثل الطين والجصّ والأحجار وغيرها (علمت) علماً يقيناً لاتشكّ فيه(أنّ له بانياً) بناه على علم و تدبير (وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده) فكما أنّك تحكم بأنّ لهذا البناء بانياً ولايمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتّى أنّك تنسب من

---

(١) قوله « فما الدليل عليه» فان قيل الطريقة الصحيحة ان يثبت وجوده تعالى اولا ثم يثبت توحيده لااثبات توحيده اولاثم الرجوع الى الدليل على اصل وجوده قلنا كان الكلام اولا فى عدم كون كل واحد من النور والظلمة واجبامبدءللعالم فاذاثبت طلب السائل الدليل على وجود المبدء الذى يقول به المسلمون واصحاب الملل وهذا يؤيدما ذكرنامن ان مجرى الكلام ليس اثبات التوحيد على ماتصدى له اعاظم الحكماء بل رد الثنوية فقط و ان استفيد من كلامه (ع) مايمكن ان ينتفع به الحكماء أيضاً فى غرضهم. (ش)

قال لك: هذاالبناء حدث بنفسه ووجب بذاته إلى السفه والجنون كذلك وجب عليك أن تحكم بأنّ لبناء هذا العالم الّذي لابناء أعظم منه وأتقن ولا صنع أكمل منه و أحسن بانياً بناه على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير (١) وإلاّ لكنت مكابراً لما يقتضيه صريح عقلك. ولماسمع الزّنديق دليلاً على وجود الصانع (قال: فماهو؟) سأل بما هو عن كنه حقيقته و ذاته أو عن خواصّه وصفاته الّتي يمتازبها عن غيره (قال: شيء) أجاب عليه السلام بهذا العنوان للتنبيه على أنّه لا يبلغ إدراك كنهه عقل الإنسان وينبغي أن يعلم أنّ كلّ ماله حصول في الخارج أو في الذّهن فهو شيء فيهما كما أنّه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بأنّ المتّصف بالحصول من حيث هو شيء و من حيث اتّصافه بالوجود أو كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أنّ الشيئيّة و الوجود المطلق متساويان في التحقّق، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأنّ الشيء يختصّ بالموجود، و قول المعتزلي بأنّ الشيء ما يصحّ أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق، ثمّ الظاهر أنّ المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أنّ الصانع شيء موجود في الخارج (بخلاف الأشياء) أي مخالف للأشياء الممكنة الموجودة في الذّات والصفات والوجود والوجوب إذ ذاته قائمة بالذّات و صفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب و أمّا الممكنات فذواتها قائمة بغيرها و صفاتها مغايرة لها ووجودها و وجوبها من

---

(١) الاستدلال باحكام الصنع و مراعات المصالح فى خلق كل شيء على ماورد فى الايات الكريمة والاخبار و خصوصا توحيد المفضل والاهليلجة من اهم ما يعتمد عليه فى هذاالباب فان الفرق بين المتأله والملحد انما هو فى القول والاعتقاد بالعمد والتدبير فى الخلق ووجود العلم والحكمة فى المبدء الاول والافاصل وجود شيء واجب الوجود ينتهى اليه ساير الاشياء مما لم ينكره احد دفعاً للدور والتسلسل لكنهم يجعلون المبدء طبيعة غير شاعرة و نحن نعتقد فيه كمال العلم لانا اذانظرنا الى المصنوع عرفنا ان صانعه فعله عن عمد و علم و كذلك صفات كل صانع تعرف من النظر فى صنعه. (ش)

غيرها حتّى أنّها كانت في وقت من الأوقات عارية عن جميع ذلك، و إنّما قلنا: الظاهر ذلك لأنّه يمكن أن يراد بالشيء الموجود بالوجود المطلق بل هو أولى بالارادة ليكون إشار إلى أنّه تعالى مخالف للأشياء في الذّهن والخارج إلاّ أنّ الكلام حينئذ خال عن الإيماء إلى وجوده في الخارج والأمر فيه هيّن لأنّ وجوده في الخارج علم من الدّليل السابق، ولمّا كان إطلاق الشيء عليه يوهم أنّ له ذاتاً متّصفة بشيئيّة خارجة عنها رفع ذلك الوهم بقوله (أرجع بقولي) هو شيء (إلى إثبات معنى)صحيح مقصود من هذا القول إذ ليس المقصود أنّه نفس المركّب من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه. وقد فسّر ذلك المعنى بقوله (و أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة) يعني أنّه شيء وشيئيّته عين ذاته الحقّة الأحديّة (١) المنزّهة عن التكثّر والتعدّد لامعنى خارج عنها قائم بها كما أنّه موجود و عليم مثلاً و وجوده وعلمه عين ذاته و فيه إشارة إلى نفي زيادة الصفات والأحوال عن الذّات وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ثمّ إن فهم الزّنديق لمّا كان متوجّها إلى المحسوسات ووهمه متعلّقاً بالجسم والجسمانيات بالغ عليه السلام في نفي مشابهته بشيء منها فقال (غير أنّه لاجسم) لأنّ كلّ جسم ذوجزء و كلّ ذي جزء مفتقر إلى جزئه الّذي هو غيره و كلّ مفتقر ممكن فلو كان الصانع جسماً كان ممكناً وهو واجب بالذّات فيلزم أن يكون واجباً و ممكناً جميعاً و أنّه محال (ولاصورة) (٢) لأنّ كلّ صورة سواء كانت جسميّة أو غيرها محتاجة إلى محلّ والصانع الحقّ لايحتاج إلى شيء أصلاً

---

(١) حقيقة الشيئية هى الوجود الحق الذى لم تحدده ماهية اذ ليس وجوده تعالى عارضاً لمهية والالزم كون مهيته ممكنة فى ذاتها استفادت الوجود من غيرها و هذا باطل و مثل تعبير الامام (ع) كثير فى بيان خلوص الشيء فاذا اردنا التعبير عن الماء الخالص قلنا هذا ماء بحقيقة المائية و هذا كاف فى اثبات التوحيد أيضاً لان حقيقة الشيء تأبى عن التكثر كما سيجيء ان شاء الله. (ش)

(٢) « ولاصورة » لعله (ع) ذكر الصورة بعد الجسم ليشمل الاشباح اى الاجسام المثالية والبرزخية . (ش)

فضلاً عن أن يحتاج إلى محلّ يحلُّ فيه (ولايحسّ) من أحسست فلاناً إذارأيته أي لايمكن إدراكه بحاسة البصر لا في الدّنيا ولا في الآخرة لأنّ المدرك بالبصر بالذّات هو الألوان والأضواء وبالعرض المتلوّن والمضيء أعني الجسم القابل لهما و هو سبحانه لمّا كان منزّهاً عن الجسميّة ولواحقها وجب أن يكون منزّهاً عن الإدراك بحاسّة البصر وإنّما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذّكر مع ذكر الحواسّ لظهور تنزّهه تعالى عن ساير الحواسّ و وقوع شبهة في أذهان كثير من الجهلة في جواز إدراكه بالبصر ، حتّى ذهب كثير منهم إلى أنّ تنزيهه تعالى عنه ضلال بل كفر(١) تعالى الله عمّا يقول الجاهلون الظالمون (ولا يجسّ) الجسُّ بالجيم اللّمس باليد للتعرّف يقال جسّه الطبيب إذا مسّه ليعرف حرارته من برودته ، وجسّ الشاة ليعرف سمنها من هزالها ، يعني أنّه تعالى لايلمس باليد لأنّ الملموسيّة من لواحق الأمور الممكنة والموجود الأزلي منزّه عنها (ولا يدرك بالحواسّ الخمس) لأنّ الحواسّ إنّما تدرك الجسم والجسمانيّات والكيفيّات المختصّة بها و هو تعالى ليس بجسم ولاجسمانيّ ولا كيفيّة له (لاتدركه الأوهام) لأنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المتعلّقة بالمادّة ولايترفّع إدراكه عن الأمور المربوطة بالمحسوسات و شأنه فيما يدرك أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار مخصوص و كميّة معيّنة و هيئة مشخّصة و يحكم بأنّها مبلغه و نهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته بمقدار معيّن في محلّ معيّن والمقدّر محدود مركّب محتاج إلى المادّة

---

(١) « تنزيهه تعالى عنه ضلال و كفر » الاشاعرة متفقون على انه تعالى يرى بالبصر فى الاخرة و تكلف علماؤهم فى توجيهه، ووجه ذهاب الاشعرى اليه توهمه أن ما ليس بجسم فليس بموجود فهو و سائر الماديين متفقون على شيء واحد ولكن علمائهم ذهبوا الى انه غير جسم ومعذلك يرى . وقولنا واضح فانا ننكر الجسمية والرؤية و ننكر أن يكون الموجود منحصرا فى الاجسام والحس الظاهر عبارة عن تأثر بدننا و انفعاله عن شيء خارج عنه ومعلوم أن الشيء الذى يؤثر فى الجسم جسمانى والحس الباطن انفعال البدن عن شيء داخل فيه والماديون لايعترفون بوجود شيء الا ان يكون محسوساً بالحس الظاهر . (ش)

والتعلّق بالغير و براءة قدس الحقّ عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان و يمكن أن يقال لمّا أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواسّ الخمس الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواسّ الخمس الباطنة لأنّ الوهم أعمّ إدراكاً يدرك كلّ ما يدركه ساير القوى الباطنة من غير عكس، فإذا نزّهه عن أن يكون مدركاً بالوهم فقد نزّهه عن أن يكون مدركاً بغيره من القوى الباطنة و ممّا ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنّه كالنتيجة للسابق و في بعض النسخ «ولاتدركه الأوهام» بالواو وهو أظهر (ولاتنقصه الدهور) لأنّ القابل للزيادة والنقصان إمّا مقدار أو ذومقدار قابل للانفعال و كلّ ذلك من لواحق الإمكان (ولاتغيّره الأزمان) لأنّ التغيّر من توابع الإمكان المنزّه قدسه عنها والدّهر والزّمان واحد، و قيل: الدّهر الزّمان الطويل وقيل: الدّهر الأبد، و لمّا كان تعالى شأنه غير واقع في الدهر و الزّمان ولا متعلّقاً بمافيهما تعلّقاً يوجب الاتّصاف بصفاته سلب عنه الاتّصاف بالنقصان والتغيّر الّلازمين لما فيهما أزلاً و أبداً.

((الاصل))

٦ـ « محمّد بن يعقوب قال : حدّثني عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد » « البرقيّ ، عن أبيه ، عن عليّ بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد» « عن أبي سعيد الزّهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كفى لأولي الألباب بخلق» «الرّبّ المسخّر ، و ملك الرّبّ القاهر و جلال الربّ الظاهر ، و نور الربّ» الباهر ، وبرهان الربّ الصادق ، وما أنطق به ألسن العباد، وما أرسل به الرّسل،» « وما أنزل على العباد دليلاً على الربّ» .

((الشرح))

(محمّد بن يعقوب قال : حدّثني عدّة من أصحابنا) الظاهر أن يقول ابتداء

(عدّة من أصحابنا) بدون ذكر اسمه خصوصاً في مثل هذا الموضع الّذي ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب (عن أحمد بن محمّد البرقي، عن أبيه ، عن عليّ بن النعمان. عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد الزهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفى لأولي الألباب) أي لذوي العقول الناقدة الخالصة عن شبهات الأوهام (بخلق الربّ المسخّر) الخلق الإيجاد (١) يقال: خلقه الله خلقاً أي أوجده وشاع

(١) قوله : «الخلق الايجاد» بل هو التقدير فانا نرى كل شيء في العالم مقدراً بقدر مناسب له بحيث يدل على ان فاعله عالم حكيم مدبر. مثلا سعة مجارى الدم فى العروق كل بقدر ما يحتاج اليه بحيث لو ضاق عن مقداره أو اتسع اوجب امراضاً صعبة و هكذا غيره من تقادير الاعضاء والعظام واللحم والدم و اجزاء كل منها فى الانسان والحيوان والنبات و ساير الامور. و هذا آخر أحاديث الباب وهى كما ترى لاتدل على حدوث العالم ولا ذكر فيها لهذه الكلمة ولا لمعناها مع ان الباب معقود له و معنون به ولكن لما كان مفاد هذه الاحاديث وجوده تعالى فهم منه الحدوث بالملازمة التى ذكرناها و اتفاق المليين على حدوث العالم زماناً هو بمعنى اتفاقهم على وجوده تعالى و كون العالم مخلوقا له و من أنكر على القدم فانما أنكر لانه يستلزم عنده عدم مخلوقية العالم اوكون الواجب تعالى فاعلا موجباً، واعلم أن بعض أهل الحديث استدل على حدوث العالم بظواهر الاحاديث و الاجماع ولم يعلم ان الاجماع والاخبار حجة بعد ثبوت الشرع و صحة النبوة وثبوت الشرع والنبوة متوقف على علمه تعالى وحكمته و لطفه حتى لايجرى المعجزة على يد المدعى الكاذب و هذا متوقف على اثبات اصل وجوده تعالى فان كان اثبات وجوده تعالى متوقفاً على حدوث العالم الثابت بالاجماع توقف اثبات حدوث العالم على نفسه بهذه المراتب وهو واضح البطلان والحق ان يثبت وجوده تعالى بادلة اخرى غير حدوث العالم كما فى أحاديث هذا الباب و غيره من الاحاديث والايات مع انى ما رأيت حديثاً واحداً يدل على حدوث العالم باسره تعبداً و مضى زمان غير متناه عليه وهو معدوم بل غاية ما يدل عليه بعض الاخبار حدوث السماء و الارض والانسان وامثال ذلك لاثباته تعالى من غير أن يدل على عدم شيء غيرها قبلها فلعل هذه حادثة بعد ايجاد غيرها واعدامه ، و هكذا ولنا كلام اوردناه فى حاشية الوافى فى اثبات تناهى*

استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير التذليل والمسخّر على الأوّل بكسر الخاء صفة الرّبّ وعلى الثاني إمّا بكسرها صفة له او بفتحها صفة للخلق وإنّما خصّ أولى الألباب بالذّكر لأنّهم الّذين يعلمون لاستعدادأذهانهم النقّادة وطبايعهم الوقّادة أنّ السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرّياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيّات وغيرها من البسايط والمركّبات مسخّرات بأمر الله مذلّلات لحكمه مضطرّات لقدرته متحركات وساكنات لإرادته، وأمّا غير هؤلاء فلإبطالهم الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهائم فطمع النظر في صنايع الحقّ والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كطمع النظر من البهائم بل هم أضلّ (و ملك الرّبّ القاهر) (١) الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما يملك قال في

---

*الحوادث المتعددة بالفعل وانها متناهية من الابتداء لامن جهة انه امر دينى اعتقادى يجب الايمان به فى الشرع بل من جهة انه مسئلة علمية كبطلان الخلاء وتناهى الابعاد مما ليس اثباته و نفيه ضروريا فى الدين مستقلا وان ثبت كون الحدوث الوارد فى الاحاديث زمانيا فاما ان يكون لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه عرفا واما ان يكون تأدباً نظير ان ينهى ان يقال: الله تعالى تحت رجلى اذينصرف الذهن منه الى الباطل. (ش)

(١) «ملك الرب القاهر» القاهر صفة الملك و قهر الرب محسوس مدرك للانسان فى نفسه اذااعترف به تفطن بشعوره الباطنى لماهو مخمر فى طبعه من الايمان بربه و اذا انهمك فى لذات الدنيا و شهواتها و ظن نفسه قادراً متمكناً فى ما يريد تكبرو استكبر و غفل عن مستجن ما فى كمونه و زعم استغناءه عن الله تعالى فهذاالدليل راجع الى وجدان الانسان ربه بقلبه كماقال تعالى «واذامس الانسان الضر دعانا لجنبه أوقاعداً أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مركان لم يدعنا الى ضرمسه» الى غيرذلك من الايات وقد مر فى الحديث الثانى من هذاالباب قوله (ع) لابن أبي العوجاء «كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك نشوك ولم تكن وكبرك بعدصغرك وقوتك بعدضعفك وضعفك بعد قوتك» الى آخر ما قال (ع) فانه ردعلى المانوية و اثبات لوجودالله تعالى بأن اختلاف هذه الاحوال لايمكن ان تنسب الى غلبة النوراو الظلمه فان احدهما اذاغلب غلب بجميع مظاهره ولايعقل غلبة *

المغرب: ملك ملكا وهو ملكه وأملاكه و بالضمّ العزُّ والسلطنه وجاز هنا إرادةهذه المعاني كلّها ، والقهر الغلبة والقاهر من أسمائه تعالى لأنّه قهر الخلائق بالإيجاد و الإفناء بحيث لايطيق شيء منها الامتناع من نفاذ إرادته (و جلال الرّبّ الظاهر)(١) الجلال العظمة و الرّفعة و منه الجليل للعظيم الرّفيع وإذا اطلق

---

* بعضها دون بعض مثلا السقم من مظاهر غلبة الظلمة والصحة من مظاهر غلبة النور والغضب من مظاهر الظلمة والرضا من مظاهر النورفان كان هذا هكذا وجب ان يكون الغضب دائماً مع المرض والرضا دائماً مع الصحة و ليس كذلك و معذلك فاختلاف الاحوال الطارية يوجب شعورالانسان بمقهوريته و هذا يوجب التفاته الى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمرا في طينته . (ش)

(١) قوله «وجلال الرب الظاهر» والظاهر صفة الجلال والجلال جمال وزينة مع هيبة و ظهور جلاله تعالى انما هو فى مخلوقاته الا ترى انك اذانظرت الى امواج البحر وسعة الماءوبهجةالحدائق و خضرة المروج والوان الازاهير كيف يعتريك شوق ولذةممزوجة بهيبة تدركهاشبهالخوف يقشعر منهجلدكلاخوفاً تتقيه وتفر منهبل خوفا ممزوجاً بلذةتشتهيه. وهذا صفة الجلال الظاهر واذليس الجمال والجلال شيئاً مادياً موجوداً فى الاجسامفهوفى نفسك حاصل من الشعور بجلال العلة و جمالها، وانما قلناليس موجوداً ماديا لانه يختلف ادراكه باختلاف المدركين فمايستحسنه الانسان لايستحسنهالحيوانات الاخر و بالعكسمثلا النور جمال يستحسنهالانسان ويستقبحهالخفاش والحشرات تفرمنه الىالظلام وجمالالخضرة يدركه بعض الحيوانات ولايدركه بعضها و تدرك ذكور الخنفساء جمالا فى اناثها و اناثها فى اولادها لاتدركه غيرها وقد اشير الى هذاالاستدلال فى آيات كثيرة فى القرآن الكريم كقوله تعالى «اولم يرواالى ما خلقالله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداًلله وهم داخرون» وقوله «ولله يسجد من فىالسموات والارض طوعاًوكرهاوظلالهم بالغدووالاصال» وقوله «الذى خلق سبع سموات طباقا ماترى فى خلقالرحمن من تفاوت فارجعالبصرهل ترى من فطور» وقال «ولقدزينا السماء الدنيا بمصابيح» الى غيرذلك و لعلك رأيت اشكال الثلج خصوصاًبالمنطار و الوان قوس قزح ومنالمعجب زهراً صفر عندنا يسمى بالطاؤوسى كانه صورة طاؤوس نشرذنبه، و نقل عن فيثاغورث ان الله يفعل الهندسة فى كل شيء وقال *

الجليل يراد به الله سبحانه، لأنّ العظمة المطلقة والرّفعة الكاملة له، والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تعالى فأصبحوا ظاهرين و هو على المعنيين إمّا صفة للجلال أي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته أو جلاله الغالب على جلال كلّ جليل لإطلاق عظمته وإمّا صفة للرّبّ أي الرّبّ الواضح وجوده بأعلامه الدّالة على ربوبيّته، أو الرّبّ الغالب على الجبابرة في إجراء سطوته (و نور الرّبّ الباهر)(١) النور الضياء وهوما ينكشف به الظلمات ويبصر به

* رسول الله (ص) «ان الله جميل يحب الجمال» وقال فيثاغورث أيضا اسمع النغم من حركات السماء موزونة وقال المولوى:

شاهدى كز عشق او عالم گريست عالمش ميراند از خود جرم چيست
زانكه بر خود زيور عاريه بست كرد دعوى كاين حللزان من است

والفرق بين الملك القاهر والجلال الظاهر ان الانسان يستشعر بملك ربه عجزه في الوجود الخارجى و بجلال ربه عجزه في فكره و تعقله فاذا تفكر فى كبر الخلق العظيم تحير من عظمة الخالق وكبريائه او فى صغر الخلق الصغير تحير من عظمة خالقه أيضاً وحكمته مثلا في العالم كواكب يصل نورها الى أرضنا هذه بعد مأتى ميليون سنة من حين انفصاله عنها فما أعظم هذا الفضاء وفيه موجودات صغيرة يجتمع خمسة اوستة ملائين منها فى فضاء نحو ميليمتر مكعب ويوجد فى قطرة من دم الانسان وهى نحو سانتيمتر ستة الاف ألف ألف حيوان صغير، اعنى ضعف أفراد الانسان على الكرة الارضية و كل واحد من هذه الاحياء الصغار له جلد وبدن و تركيب ومزاج «فسبحان من اعطى كل شيء خلقه ثم هدى». (ش)

(١) قوله « و نور الرب الباهر» الباهر صفة النور و نور الرب هدايته لخلقه الى مصالحها كما قال الشارح من العقول والنفوس وقواها و يهتدى بالنور و قال بعض المؤلفين ان «القول بالعقول لايطابق أصول الاسلام» و هو غير صحيح و على كل حال فنوره هدايته قال الشيخ الصدوق ـ رحمه الله ـ انه تعالى أجرى على نفسه هذا الاسم توسعاً و مجازاً لان العقول دالة على ان الله عزوجل لايجوز ان يكون نوراً ولاضياء ولا من جنس الانوار والضياء وقال أيضاً لو كان النور بمعنى الضياء لماجاز ان توجد الارض مظلمة في وقت من الاوقات لا بالليل*

المبصرات ، والباهر الغالب، يقال: بهره بهراً إذا غلبه ، وبهر القمر أضاء حتّى غلب ضوؤه ضوء الكواكب والباهر أيضاً الظاهر وهو إمّا صفة للنور أو للرّبّ والمراد بنوره النور الّذي خلقه في الأجرام النورانيّة مثل الشمس والقمر وسائر النجوم أو المراد به مااهتدى به أهل السماوات والأرضين إلى مصالحهم و مراشدهم من العقول والنفوس و قواها كما يهتدي بالنور ، أوالمراد به صفاته الذّاتيّة الّتي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات وإشراقات الحالات اللاّيقة بها ، أوالمراد به الحجج عليهم السلام (و برهان الرّبّ الصادق) (١) البرهان الحجّة و المراد به الرّسول لأنّه حجّة الله على عباده، أو المراد به

---

* ولا بالنهار لان الله هو نورها و ضياؤها على تاويلهم و هو موجود غير معدوم فوجودنا الارض مظلمة بالليل و وجودنا داخلها أيضاً مظلماً بالنهار يدل على ان تأويل قوله تعالى «الله نور السموات» هوما قاله الرضا (ع) انتهى ويجوز عندالصدوق -رحمه الله- اخراج اللفظ عن ظاهره و حمله على المعنى المجازى بدليل العقل و على كل حال فاذا فتشنا عن حال الحيوان والنبات وسائر الموجودات وجدناها تفعل اموراً يقصر فكرهم وشعورهم عن الاهتداء لوجهها كالنحل تصنع بيوتاً مسدسة ويشكلها بوجه يصرف اقل مادة من الشمع لاكثر ما يمكن أن يسع والنمل والعناكب وغيرها يختار لمصالحها مايقصر عن ادراكها عقول اعاظم الحكماء بنور الاهتداء السارى فى جميع افراد الموجودات كما هو مقرر فى محله وقد اشير فى القرآن الى هذا الدليل فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى «وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى» وقوله «ربى الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى». (ش)

(١) قوله « و برهان الرب الصادق » الصادق صفة البرهان كما فى سائر القرائن والظاهر انه ليس استدلالا من حال الخلق على الخالق لانه اضاف البرهان اليه تعالى بعدما سبق بل هو استدلال عليه بالنظر فى اصل الوجود الحق و هو برهان الصديقين اذ لاريب ان فى الحقيقة وجوداً فان كان واجبا فهو وان كان غير واجب فينتهى اليه، أو نقول ان كان موجوداً بنفسه فهو والا فهو متعلق بموجود بنفسه او نقول ان كان الوجود مستقلا فهو وان كان غير مستقل *

الحجّة المركّبة من المقدّمات الضروريّة الصادقة الدّالة على التوحيد الفايضة من المبدء على النفوس البشريّة بلاتجشّم كسب و زيادة كلفة (و ما أنطق به ألسن العباد) (١) المراد به اللّغات المختلفة الدّالة على وجود القادر المختار كما قال سبحانه «ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم» أو المراد به آلات النطق من المعضلات و مخارج الحروف والأصوات، أو المراد بهما نطق به العباد الهادين للخلق من الكلام المشتمل على الحكمة البالغة والنصيحة الكاملة الّتي بها يهتدون إلى طريق الهداية و يجتنبون سبيل الضلالة (وما اُرسل به الرّسل) المراد به المعجزات

---

*فهو مرتبط بوجود مستقل نظير ساير الاشياء والصفات فالنور الموجود ان كان بنفسه منيراً فهو والافساطع عن منير بنفسه والبياض الموجود ان كان بنفسه أبيض فهووالافني الوجود شيء أبيض بذاته اخذ هذا البياض لونه منه و هكذا فالوجود نفسه برهان على واجب الوجود بذاته و بالجملة كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات و من اسمائه تعالى يا برهان. (ش)

(١) قوله «وماأنطق به السن العباد» ذكر الشارح ثلاثة وجوه في معناه وذكر الفاضل المجلسي (ره) احتمالين آخرين الاول الاحتجاج باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء والحكماء بل كافة العقلاء على وجود الصانع فيحصل العلم الضروري بوجوده والثاني دعاؤهم وتضرعهم والتجاؤهم الى الله تعالى في الشدائد والمحن بمقتضى فطرة عقولهم و هذا يدل على أن عقولهم بصرافتها تشهد بخالقهم و مفزعهم في شدائدهم و هذاالوجه الاخير قوى جداً لانااذا تتبعنا غرائز الانسان و شعورهم و قوتهم النزوعية التي يسميه اهل عصرنا بالعواطف جميعها الاغراض حكمية و غايات حقيقية كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة الى النسل و محبة الاولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالاهلين وأبناء النوع و استحسان الخضر والماء والابتهاج بالاشجار والعمران و كل ماهو نافع لبقاء الشخص والنوع و كذلك الميل الى الاحسان و استحسان افعال الصلحاء والتنفر من القبائح فالتوجه الى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل و قبيل في المشركين والموحدين لايمكن ان يكون غريزة باطلة وفطرة عبثا حاصلا لغير غاية والغاية هو الله تعالى الذي هو حقيقة الحقايق وغاية الغايات ومبدء المبادي ويتحرك كل شيء للوصول اليه. (ش)

والكرامات و خوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدّالة على وجودالصانع المختار، أو المراد به الشرايع المشتملة على القوانين العدليّة والأحكام الإلهيّة المبتنية على الحكم والمصالح الجليّة والخفيّة الّتي بها يتمّ نظام العالم و سعادة بني آدم(وما أنزل على العباد) المرادالماء الّذي به حياتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات أو النعماء الظاهرة والباطنة أو المصايب والنوايب الّتي لايقدرون على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي والنكال على الأمم السابقة مثل الطوفان والغرق و غيرهما (دليلاً على الرّبّ) أي كلّ واحد من هذه الأمور الثمانية دليلٌ قاطع و برهان ساطع (١) لمن له عقل سليم و طبع مستقيم على وجودالرّبّ وربوبيتّه و علمه و قدرته و توحيده في الذّات والصفات .

(١) قوله « دليل قاطع و برهان ساطع » لم أجد فى كلام احد ممن تعرض لهذا الاصل الاصيل أجمع و أكمل و أوضح مما فى هذا الحديث فقد جمع أدلة معرفةالله تعالى فى لفظ و جيز بليغ غاية البلاغة فاعرف قدره و انظر فيه بعين البصيرة و تامل فيما ذكرته فىشرحه ، و نفس صدور هذاالكلام من صاحبه دليل على صدق قائله (ع) فابتدء بالبرهان الانى اعنى بخلق الربالمسخر ثم ذكرمنبهات ثلاثة وجدانيةيبعث النفس علىالشهود بقدر مايمكن للناس من سنخ ما يحصل لكمل الاولياء من الوجدان العرفانى، ثمذكر البرهان اللمى و هو برهان الصديقين هذا كله لان يجدالانسان فى نفسه دليل ربه ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره وهو ما نطق به السن العباد «وماارسل به الرسل و ما انزل علىالعباد . و انى أرى أن مراده (ع) بما انزل على العباد البراهين و الادلة التى الهم الحكماء والعقلاءوالاسرارالتى تنبهلها العرفاء وما اتفقللناس منالرؤياالصالحة والتجارب المكررة و ماحصل من الفتوح للصالحين و استجيب من دعاء الداعين و عوفى من مرضى المتوسلين و غير ذلك ممالايحصى فان جميع ذلك دلالة على المبدء الحق جلت قدرته «وما ارسل به الرسل» و ان قال الشارحانه المعجزات واخذ منه المجلسى-رحمهالله- ولكنالحق تخصيص ذلك ببعض معجزاتهم كالاخبار بالغيب والبراهين المنطقية و اماالمعجزاتالكونية فلا يدل على وجوده تعالى بل يدل على صدق النبى بعد الاعتراف بوجوده تعالى و بكونه *

(باب)

(اطلاق القول بانه شيء)

ذهب القاضي و غيره من الأشاعرة إلى أنّ الشيء يختصّ بالموجود و أنّ المعدوم لاشيء ولاذات ولامهيّة و هو أيضاً مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من أنّهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئيّة ولايقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال أصلاً إذ لاشيئيّة له ولاهو ممّا يتمثّل في ذهن أو يتصوّر في وهم، و إنّما المعلوم المتصوّر المتمثّل في الذّهن عنوان للمفهوم من لفظه وهوممكن ممّا من الممكنات ليس في إزائه حقيقة من الحقائق و شيء من الأشياء أبداً ، وذهب صاحب الكشاف و غيره من المعتزلة إلى أنّ الشيء ما يصحّ أن يوجد وهو يعمّ الواجب والممكن أو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه فيعمّ المتمنع أيضاً كما صرّح به صاحب الكشاف حيث قال: الشيء أعمّ العام كما أنّ الله أخصّ الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم، نقول شيء لاكالأشياء أي معلوم لاكسائر المعلومات وعلى المعدوم والمحال ، ثمّ قال: فإنّ قلت: كيف قيل: «على كلّ شيء قدير» وفي الأشياء مالاتعلّق به للقادر كالمستحيل. قلت: مشروط في حدّ القادر أن لايكون الفعل مستحيلاً فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر الأشياء كلّها فكانّه قيل : على كلّ شيء مستقيم قدير، ونظيره فلان أمير على الناس أي على من وراءه منهم و

---

* حكيما لايريد اضلال الناس و انه لايجرى المعجزة على يدالكاذب فاثباته تعالى بصدق النبى و اثبات صدق النبى بالمعجزة و اثبات المعجزة بانه تعالى حكيم لايريداضلال الناس مستلزم للدور و ان اصر بعضهم على خلافه و اما الاخبار بالغائبات فقد تواتر عن موسى وعيسى (ع) و نبينا (ص) بقرائن قطعية لايدخلها شك ، ولاريب انه لايعلم ماسيقع بعد سنين احد من موجودات هذا العالم الجسمانى و افضلهم الانسان ولايتاثرالحواس عما لم يوجد بعد فهو من الله والملائكة المقربين الذين ازمة الامور طراً بيدهم و يعلمون ما يعملون فيمايأتى من الزمان.(ش)

لم تدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس،وقال القطب العلامة : كلّ من قال بأنّ الوجود عين المهيّة مثل الأشعريّ وأتباعه قال: إنّ المعدوم شيء لانتفاء المهيّة عند العدم ومن قال بأنّ الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع إنّما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فإنّه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرّح به صاحب الكشاف.

((الاصل))

١- « محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن عبد الرحمن »
« ابن أبي نجران قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت : أتوهّم شيئاً؟ »
« فقال : نعم ، غير معقول ولا محدود ، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو »
« خلافه ،لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام ، كيف تدركه الأوهام و هو خلاف ما »
« يُعقل، و خلاف ما يُتصوّر في الأوهام ؟ ! إنّما يُتوهّم شيء غير معقول »
« ولا محدود».

((الشرح))

(محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن عبد الرّحمن بن أبي نجران قال: سألت أباجعفر عليه السلام) وهو الجواد (١) عليه السلام (عن التوحيد) أي طريقه وسبيل معرفته (فقلت: أتوهّم شيئاً؟) أي أتوهّم في حقّه أنّه شيء أو أتوهّمه وأدركه من حيث أنّه شيء وأصفه بالشيئيّة فشيئاً على الأوّل مفعول وعلى الثاني تميز، والمفعول محذوف، والفاء تفصيل للسؤال على الظاهر (فقال: نعم غير معقول

---

(١) قوله : « سألت أبا جعفر و هو الجواد (ع) » و زعم بعض المتظاهرين بالعلم أنه الباقر (ع) و هو غلط لان عبدالرحمن بن أبى نجران متأخر عنه جداً و أبو نجران أبوه أدرك الصادق (ع) و كانت رحلة الصادق (ع) سنة ١٤٨ و رحلة الرضا (ع) سنة ٢٠٣. (ش)

ولامحدود) نعم تصديق وقع موقع الجملة أي توهّمه وتصوّره شيئاً غير معقول بكنه ذاته المقدّسة ولا بالحدّ المشتمل على الأجزاء الّتي هي بمنزلة المادّة للحقيقة ولا بالصورة الذّهنيّة المتّصفة بالإمكان وكذلك توهمّه و تصوّره شيئاً غير محدود بحدود عقليّة أو حسّية وهي حدوده الّتي يقف العقل عندها و أجزاؤه الّتي ينتهي التحليل إليها ونهاياته الّتي يعتبرها الوهم ويشير إليها، فإنّك إذا توهمّته وتصوّرته بما ذكر لم توحّده و شبّهته بخلقه وجعلت له شريكاً أشار إليه بقوله (فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه) أي كلّ شيء وقع عليه وهمك وأشار إليه عقلك والعقل بالنظر إليه تعالى كالوهم في عدم إمكان تناولهما إيّاه فهو سبحانه غيره لأنّ الإشارة الوهميّة مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيّز وكلّ ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقليّة لا يخلو عن الخلط بصفات الإمكان لأنّ النفس إذا توجّهت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلابدّ أن يستتبع القوّة الخياليّة والوهميّة للاستعانة بهما على إثبات المعنى المعقول وانضباطه فإذن يستحيل أن يشير العقل إلى شيء من المعاني الإلهيّة إلاّ بمشاركة من الوهم والخيال و استثبات حدّ أو هيئة أو كيفيّة أو صفات له وهو سبحانه منزّه عن الكيفيّات والصفات والحدود والهيئآت، فكان المشير إليه والمدّعي لإصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كيفيّة و حال ليس هو واجب الوجود ولو فرض تجرّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقليّة صرفة منعوتة بصفات الإمكان من جهات شتّى فهو أيضاً غيره تعالى (لا يشبهه شيء) في الذّات والصفات لأنّ المشابهة بالممكن نقص والنقص عليه محالٌ، ولأنّ المشابهة عبارة عن الاتّفاق في الكيفيّة ولا كيفيّة له وأيضاً لو وقعت المشابهة فما به التشابه إمّا نفس الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأوّل كان ما به الامتياز عرضياً فيلزم احتياج الواجب لذاته إلى أمر عرضي يمتاز به عن غيره وهو محال، وإن كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو أيضاً محال، وإن كان الثالث فإن كان ما به التشابه كمالاً للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً و مستفيداً لكماله من غيره وإنّه باطل وإن لم يكن كمالاً له كان إثباته له نقصاً لأنّ

الزّيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محالٌ (ولا تدركه الأوهام) لأنّ الوهم يتعلّق بالأُمور المحسوسة ذات الصور والأحياز حتّى أنّه لايدرك نفسه إلّا ويقدّرها ذات مقدار وحجم فلو أدركه لأدركه في جهة وحيّز ذا مقدار و صورة وهذا في حقّ الواجب المنزّه عن شوائب الكثرة محالٌ، وهذه الفقرة والّتي قبلها كالدّليل و البيان لماتقدّمهما (كيف تدركه الأوهام وهو خلاف مايُعقل وخلاف مايُتصوّر في الأوهام) لأنّ مدرك العقل محدود بحدود كلّية ومصوّر بصورة كلّيّة و مدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومصور بصورة شخصيّة متعلّقة بالمحسوس و كلٌّ واحد من هذين المدركين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أنّ الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أنّ الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنّه لاسبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثمّ أشار إلى كيفيّة طريق معرفته تأكيداً لما مرّ بقوله (إنّما يُتوهّم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهّم و يتعقّل أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة موجود في الخارج لذاته لايعرضه وجود ولاشيئيّة(١) ولايلحقه صفات ولا كيفيّة ولا

(١) قوله « لايعرضه وجود ولاشيئية» وجود الواجب عين ذاته و وجود الممكن عارض له و لوفرض كونه تعالى شيئا غير الوجود و يعرضه الوجود لكان ثبوت صفة الوجود له بعلة فان كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها و ان كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولا لغيره وخرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لاخبرة له تبعاً للامام الرازى أن هذا يوجب كون ماهية الحق تعالى معلوماً للبشر لانه وجود والوجود معلوم له وأجاب عنه المحقق الطوسى (ره) بأن الوجود مشكك ولايلزم من كون بعض مراتبه معلوماً كون جميعها معلوماً، وقال بعض الحكماء :ان حقيقة الوجود مطلقا غير معلومة و انما المعلوم مفهومه العام لان كل وجود خارجى ان فرض محالا وروده فى الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف المهيات فانها محفوظة فى الخارج والذهن وكذا صفاته كالقدرة والحيوة فانها ان لم تكن عين ذاته لوجب بعلة ولايمكن أن تكون علة اتصاف ذاته ذاته ولاغيره وبالجملة كلما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات.(ش)

يكون معقولاً بالكنه قطعاً ولامحدوداً بحدّ أصلاً ولامنعوتاً بصفات الممكنات ولا مشابهاً بشيء من المخلوقات وسيجيىء لهذا زياده توضيح إن شاء الله.

((الاصل))

٢- «محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر» «ابن صالح، عن الحسين بن سعيد قال: سئل أبوجعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن» «يقال لله: إنّه شيء؟ قال: نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل) و هو البرمكي (عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد) الحسين بالتصغير و في بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير (قال: سئل أبوجعفر الثاني عليه السلام يجوز أن يقال لله: إنّه شيء؟ قال: نعم)(١) يجوز ذلك، ولمّا كان هناك مظنّة أن يقال: كيف يجوز ذلك و هو

---

(١) قوله «أن يقال لله انه شيء» هذا الحديث صريح في عنوان الباب و هو اطلاق لفظ الشيء على الله تعالى بخلاف الحديث الاول والاطلاق اما تسمية او توصيف والفرق بينهما ان التسمية توقيفية واما التوصيف اى الاسناد فكل لفظ يوجد معناه فيه تعالى يصح وصفه به مثلا قال تعالى: «ءانتم ترزعونه أم نحن الزارعون» فأجرى وصف الزراعة عليه تعالى ولايجوز لنا أن نقول في اسمائه تعالى يازارع، وقال «الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم» ولايجوز لنا أن نقول يامستهزىء وياماد واما اطلاق الشيء عليه تعالى بعنوان أنه من أسمائه تعالى فلايجوز ولايقال له: يا شيء و أما اطلاقه عليه بعنوان وجود معناه فيه فيصح باعتبار أن الشيء يطلق على الوجود و توهم عدم الجواز نشأ من أن الشيء ماهية محدودة فدفع الامام وهم السائل بأنه يجوز اطلاق الشيء عليه و تجريده عن معنى الماهيات فقل انه شيء ولا تحدده بمعاني تدركها و بالجملة ان خص الشيء بالماهيات فلايجوز اطلاقه عليه تعالى وان اريد به الوجود صح.(ش)

يوجب الاشتراك بينه و بين خلقه في الشيئيّة أجاب عنه بقوله: (يخرجه) ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله أو للشيء ، ويحتمل أن يكون الجملة حالاً عن فاعل يجوز الدّال عليه نعم ، ويبعد أن يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول للقائل (من الحدّين) المذمومين اللّذين أحدهما كفر وإنكار للصانع والآخر شرك (حدّ التعطيل) أي نفيه وإنكار وجوده و ربوبيّته و إبطال صفاته على الوجه الّذي يليق به، والقول بأنّ هذا العالم معطّل ليس له صانع مدبّر (وحدّ التشبيه) أي تشبيهه بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل أنّه يجب عليه عند إطلاق الشيء عليه سبحانه أن ينزّه إدراكه عن إدراك الأشياء الممكنة و ذلك بأن يدرك أنّه شيء موجود لذاته لايشابه شيئاً من الموجودات في الذّات والصفات ليخرج بذلك عن حدّ الإنكار و حدّ التشبيه و يتّصف بالتوحيد المطلق.

((الاصل))

٣- « عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي المغرا رفعه» « عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال إنّ الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه و كلّ ماوقع عليه» «اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله» .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي المغرا) نقل عن الحسن بن داود ضبطه بالمدّ وفتح الميم، وعن العلامة في الإيضاح بالقصر وهو حُميد بن المثنّى بالتصغير (رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال إنّ الله خلوٌ من خلقه و خلقه خلو منه) الخلو بالكسر والسكون الخالي. يقال : فلان خلوٌ من كذا أي خال بريء منه يعني أنّ بينه وبين خلقه مباينة في الذّات والصفات لايتّصف كلّ واحد منهما بصفات الآخر (١) وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : « بان

(١) قوله «لايتصف كل منهما بصفات الاخر» أخذ الشارح هذا المعنى من الكلام المنقول*

من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، و بانت الأشياء منه بالخضوع له و الرّجوع إليه» (١) ذكر عليه السلام في بينونته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات و في بينونتها منه ماينبغي لها فالّذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على إيجادها و إعدامها والّذي ينبغي لها كونهاخاضعة في ذلّ الإمكان والحاجة لعزّته و قهره و راجعة في وجودها و كمالاتها إلى وجوده، بذلك حصل التباين بينه و بينها (و كلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلاالله) لأنّ الله كان و لم يكن معه شيء فكلّ شيء غيره محدث مخلوق،وهذا كالتعليل للسابق لأنّه يفيدأنّه لايجوز اتّصافه تعالى بصفات خلقه لأنّ صفات خلقه مخلوقة ولايجوز اتّصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به و افتقاره إلى الممكن و أنّه لايجوزاتّصاف

* عن اميرالمؤمنين (ع) «دليله آياته ووجوده اثباته و توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مربوبون» ومقتضى هذاالكلام الشريف بينونته تعالى بينونة صفة اى بينونة لايتصف بها كل من المتباينين بصفات الاخر و أما معنى ساير الفقرات فيؤيد هذاالمعنى قوله «وجوده اثباته» معنى الوجود الادراك فى اصل اللغة العربية و هوفعل متعد ويقال: وجده أى ادركه وهو واجدله واما المعنى المصطلح عندنا فليس فى اصل اللغة بل منقول و هذا يدل على أن هذا الحديث الشريف ليس موضوعاً و لو كان موضوعاً من ناحية بعض الصوفية لاستعمل الوجود على اصطلاحهم فمعنى قوله (ع) وجوده اثباته أن ادراكه غير ممكن وغايته أن تعترف بأنه ثابت وأما كيفيته وماهيته فغير ممكن ثم بين (ع) حكم البينونة بان صفاته غيرصفات خلقه لا انه معزول عنهم و مباين منهم والدليل على ذلك أنه رب و نحن مربوبون ولايمكن التربية الا بالاحاطة والقرب فهو أقرب اليكم من حبل الوريد و مقتضى القادرية والغالبية والاستيلاء ان لايكون بينه و بين خلقه بينونة عزلة و هذاالمعنى مكرر فى كلام اميرالمؤمنين (ع) فى نهج البلاغة و غيره كماقال « داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة، و هذا اصل وحدة الوجود التى يقول بها الصوفية لكن بعبارة لايشمئز الطبع منه.(ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٥٠ أولها «الحمدلله الدال على وجوده بخلقه».

الخلق بصفاته والاّ لكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصفة غيره فتكون مخلوقة،وقد عرفت أنّه لايتّصف بماهو مخلوق و هذا كماترى دلّ على أنّ صفاته تعالى عين ذاته يعني ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولاعلم موجود إلى غير ذلك بل ذاته المقدّسة من حيث التعلّق بالمقدورات قدرة و بالمعلومات علم من غير تكثّر للذّات أصلاً وهذا كماأنّ الواحد نصفٌ للاثنين وثلثٌ للثلاثة وربع للأربعة إلى غيرذلك مع أنّ ذلك لايوجب تعدّده و تكثّرة أصلاً والتكثّر إنّما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللّذين يأتيان بعده هو مايفيد الاستثناء و هو ما خلاالله من أنّه تعالى شيء.

((الاصل))

٤ــ «عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد البرقيّ، عن أبيه، عن» «النضربن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين قال: سمعت» «أباعبدالله عليه السلام يقول: إنّ الله خلوٌ من خلقه و خلقه خلوٌ منه و كلّ ماوقع عليه» «اسم شيء ما خلاالله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء تبارك الذي ليس كمثله» «شيء و هو السميع البصير».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد البرقي. عن النضربن سويد،عن يحيى الحلبيّ، عن ابن مسكان عن زرارة بن أعين قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إنّ الله خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه و كلّ ماوقع عليه اسم شيء ماخلاالله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء) إن أريد بالشيء المشيء وجوده و هو مختصٌ بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به مايصحّ له الوجود و هو يعمّ الواجب أيضاً أوما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه وهو يعمّ الممتنع أيضاً فلابدّ من تخصيصه بالممكن بدليل

العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم، يعني أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء من الممكنات على ما يقتضيه إرادته وتتعلّق به مشيّته و محرّكها من كتم العدم إلى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانتهاء سلسلة الممكنات على نظامها و ترتيبها إليه وهو الخالق المطلق الّذي ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق و التقدير و كلّ خالق سواه كالعبد بالنسبة إلى أفعاله إنّما ينسب إليه إيجاد شيء لأنّه فاعل أقرب وواسطة بين الفاعل الأوّل وبين ذلك الشيء فهو فاعل ناقص مفتقر في فاعليّته إليه سبحانه من جهات شتّى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدّليل العقلي والنقلي الدّالّين على أنّهم خالقوا أعمالهم وعلى التقديرين لادلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأنّ المراد أنّه خالق كلّ شيء ابتداءً لأنّه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنّه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقيّة والإيجاد وهو منزّه عن أن يشاركه ويماثله أحد فيهما وبقوله تعالى «ليس كمثله شيء» وفيه نظر لأنّا نمنع الشرطيّة لأنّ خالقيّته عبارة عن انتهاء سلسلة جميع المخلوقات إليه والخالقيّة بهذا المعنى مختصّة به لايشاركه فيها أحد، وفيه دلالة على أنّه واجب الوجود بالذّات لأنّ خالق الجميع لايجوز أن يكون ممكناً (تبارك الّذي) البركة الزّيادة من الخير والثبات عليه والطهارة من العيب (ليس كمثله شيء) أي ليس مثل مثل شيء في الذّات والصفات وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية الّتي هي أبلغ من الصريح لأنّ الكلام في نفي مثله فإذا نفى مثل مثله فقد نفي مثله بالالتزام إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصحّ نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل: الكاف زائدة وإنّما لم يكن له مثل إذ كلّ ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لأنّ المثليّة إمّا أن يتحقّق من كلّ وجه فلا تعدّد لأنّ التعدّد يقتضي المغايرة في أمر مّا وذلك ينافي الاتّحاد والمثليّة من كلّ وجه وإمّا أن يتحقّق من بعض الوجوه وحينئذ ما به التماثل إمّا الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها و كلّ ذلك باطل لما مرّ وعلى هذا وجب على كلّ من طلب معرفته أن ينزّهه عن المماثلة للأشياء الممكنة ليكون موحّداً واصلاً إلى مقام التوحيد المطلق و كلّ من حكم

بالمماثلة تبع عقله وهمه إذالوهم لكونه متعلّقاً بالمحسوسات غير متجاوز عنها يدرك في حقِّ الصانع صوراً وحالات مناسبة لها ثمّ يساعده العقل ويحكم بأنّه تعالى شأنه مثلها ويجري عليه صفاتها وأحكامها بناءً على أنّ حكم الشيء حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. (وهو السميع البصير) بذاته المقدّسة بمعنى أنّه لايخفى عليه شيء من المسموعات والمبصرات وسيجيء لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

((الاصل))

٥ـ «عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليّ بن عطيّة، عن خيثمة» «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ الله خلوٌ من خلقه وخلقه خلو منه و كلّ ماوقع» «عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوقٌ والله خالق كلّ شيء».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليّ بن عطيّة، عن خيثمة) قال العلامة في الخلاصة: خيثمة بالثاء المنقّطة فوقها ثلاث نقط بعد الياء ابن عبدالرحمن الجعفي، قال عليّ بن أحمد العقيقي: إنّه كان فاضلاً. وهذا لايقتضي التعديل وإن كان من المرجّحات (عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه) إذ ليس في عالم الوجوب الذّاتي الإمكان الخاصّ ولواحقه، ولا في عالم الإمكان الخاصّ الوجوب الذّاتي و صفاته وإلاّ لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق و أنّه باطل قطعاً (و كلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق) يفيد الاستثناء أنّه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام (والله خالق كلّ شيء) و هو سبحانه و إن كان شيئاً إلاّ أنّه لايدخل في شيء كما لايدخل الأمير في الناس في قولهم: «فلان أمير على الناس» كما مرّ.

((الاصل))

٦ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام »
« ابن الحكم عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنّه قال للزّنديق حين سأله : ما هو، قال: هو »
« شيء بخلاف الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى و أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة »
« غير أنّه لاجسم ولاصوره ولايحسّ ولايجسّ ولايدرك بالحواسّ الخمس لاتدركه »
« الأوهام ولاتنقصه الدّهور ولاتغيّره الأزمان، فقال له السائل: فتقول إنّه سميع »
« بصير؟ قال: هو سميعٌ بصير، سميعٌ بغير جارحة وبصير بغير آلة ، بل يسمع »
« بنفسه ويبصر بنفسه ، ليس قولي : إنّه سميعٌ يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه أنّه »
« شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إفهاماً لك »
« إذ كنتَ سائلاً : فأقول: إنّه سميع بكلّه لاأنّ الكلّ منه له بعض ولكنّي أردت »
« إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلاّ إلى أنّه السميع البصيرُ »
« العالمُ الخبيرُ بلااختلاف الذّات ولااختلاف المعنى »

«قال له السائل: فما هو؟ قال أبوعبدالله عليه السلام: هو الربّ وهو المعبود وهو الله»
«وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء لاولاراء ولاباء ولكن ارجع إلى»
«معنى و شيء خالق الأشياء وصانعها و نعت هذه الحروف وهو المعنى سمّي به الله و»
«الرّحمن والرّحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جلّ وعزّ . قال»
«له السائل فـانّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً، قال أبوعبدالله عليه السلام: لو كان ذلك كما»
«تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم ولكنا نقول: كلّ موهوم»
«بالحواسّ مدرك به تحدّه الحواسّ وتمثّله فهو مخلوق، إذ كان النفي هو الابطال والعدم،»
« والجهة الثانية: التشبيه إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف،»
«فلم يكن بدّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إليهم أنّهم مصنوعون»
«وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب و »
«التأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا و تنقّلهم من صغر إلى »

«كبر وسواد إلى بياض وقوة إلى ضعف وأحوال موجودة لاحاجة بنا إلى تفسيرها»
«لبيانها ووجودها، قال له السائل: فقد حددته إذا أثبت وجوده، قال أبوعبدالله عليه السلام»
«لم أحده ولكني أثبته إذ لم يكن بين النفي والاثبات منزلة. قال له السائل: فله»
«إنية ومائية؟ قال: نعم لايثبت الشيء إلا بانية ومائية قال له السائل: فله كيفية؟»
قال: لالأن الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لابد من الخروج من جهة التعطيل»
«والتشبيه لأن من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد»
«أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لايستحقون الربوبية و لكن لابد من»
«إثبات أن له كيفية لايستحقها غيره ولايشارك فيها ولايحاط بها ولايعلمها غيره»
«قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟ قال أبوعبدالله عليه السلام: هو أجل من أن يعاني»
«الأشياء بمباشرة ومعالجة لأن ذلك صفة المخلوق الذي لاتجيء الأشياء له إلا»
«بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة والمشيئة فعال لمايشاء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال للزنديق حين سأله ماهو) أي ماحقيقته أو ماصفاته و خواصه المميزة له عن غيره (قال: هو شيء بخلاف الأشياء) أي معلوم لا كساير المعلومات أو هو موجود لاكسائر الموجودات يعني لايعرف أحد حقيقة ذاته وصفاته وإنما يعرف بمفهوم سلبي وهو أنه موجود مغاير لخلقه في الذات و الصفات مثل الامكان والحدوث والتحيز والاحتياج وغيرها (ارجع بقولي) هو شيء (إلى إثبات معنى) معبر عنه بالشيء (وأنه شيء بحقيقة الشيئية) أي بالشيئية الحقة الثابتة في حد ذاتها أو المراد أن شيئيته عين ذاته لاخارجة عنها ووصف لها كما في الممكنات (غير أنه لاجسم ولاصورة ولايحس ولايجس ولايدرك بالحواس الخمس لاتدركه الأوهام ولاتنقصه الدهور ولاتغيره الأزمان) مر شرحه مفصلاً (١) في آخر

(١) قوله «مر شرحه مفصلا» وهو حديث واحد نقل صدره في الباب السابق وذيله*

الباب السابق وقوله «لايحسّ ولايجسّ ولايدرك بالحواسّ» هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون هنا على صيغة المعلوم (فقال له السايل فنقول : إنّه سميع بصير) هذا على الاحتمال الأوّل إيراد على قوله لاجسم يعني أنّ لـه سمعاً و بصراً باعتقادك فيكون جسماً لأنّهما من لواحق بعض الأجسام و على الثاني إيراد على نفي الأفعال المذكورة عنه يعنى أنّك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواسّ (قال: هو سميع بصير سميع بغير جارحة) (١) هي الأُذنان و

* هنا و بينهما كلام نقله فى الموضعين. و اعلم أن ماسيأتى من كلام الامام(ع) مبنى على أن الالفاظ اذاخليت و نفسها والقيت على السامع واحيل على مايتبادر ذهنه اليه ربما غلط و ذهب الى مر تكزات خاطره و ذلك لان المعانى اكثر من الالفاظ اضعافاً مضاعفة و لابد للمتكلم ان يستعير اللفظ الموضوع لمعنى و يطلقه على مايقرب اليه ويناسبه مثلا العلو موضوع للعلو الجسمانى ولله تعالى غلبة و علو معنوى على الخلق فيستعار لفظ العلو و يطلق عليه تعالى و يذهب ذهن الناس منه الى العلو الجسمانى حتى اذا قيل أنه تعالى فوق رؤسنا لم يستوحش منه واذا قيل انه تعالى تحت أرجلنا استوحش مع أن العلو المعنوى يقتضى احاطته بخلقه مطلقاً. ولكن لمالم يكن فى اللغة لفظ موضوع للعلو المعنوى غير ما هو موضوع للعلو الجسمانى لم يكن بد من الاستعارة والتنبيه على المقصود حتى لايلزم الغلط و ضلال المجسمة ناشىء من ذلك و اختلاف الناس فى وحدة الوجود ايضاً من ذلك لان الذهن الساذج يفهم من وحدة الوجود حلول جسم فى جسم كنفوذ الماء فى المتخلل والهواء فى الرية بالتنفس. (ش)

(١) قوله «بغير جارحة» يذهب ذهن السامع من لفظ السميع الى الاذن اذ لم يعهد الاستماع الا بجارحة تقبل أمواج الهواء الحاصلة من قرع عنيف فيتأثر العضو بها فلابد أن يتبادر الى ذهنه من هذا اللفظ هذا المعنى فاستدركه الامام (ع) و نبهه على فساد الاعتماد على مايتبادر الى الذهن من هذه اللفظة و مثله الكلام فى البصير بغير آلة وفى البصر خصوصية اخرى و هو أن الانسان يرى فى نومه بغير باصرته اشياء و اموراً بحسه المشترك وهو أقرب الى تصور العوام من سماع الاصوات بغير سامعة اذلايعهد مثله الالبعضهم نادراً. (ش)

الصماخان والقوّة المخلوقة فيهما (وبصير بغير آلة) هى العينان والقوّةالباصرة و ذلك لتنزّهه عن الجوارح والالآت الجسمانيّة و قواها، ولمّا بيّن أنّ سمعه و بصره ليسا من باب سمع الانسان و بصره في الاحتياج إلى الآ لة أشار إلىتوضيح المقصود دفعاً لتوهّم السائل أنّه تعالى يفتقر في سمعه و بصره إلى شيءآخرغير هذه الآلات المعلومة بقوله (بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه)(١) لابشيء آخر

(١) قوله : «يسمع بنفسهويبصر بنفسه» وفيه من نقص المستمع و غلطه فى فهم المقصود ما فى الاول لان المتبادر الى الذهن ان النفس شيء و من له النفس شيء آخر ولذا احتيج الى تأويل قولهتعالى« تعلم مافى نفسي ولااعلم ما فى نفسك» فاستدركالامام (ع)نقصانهبالبيان و قال ان النفس لفظ مستعار عبرت به و كنت مجبوراً ان أعبر بلفظ حتى اجيبك لانـى مسؤولفاعلم انه ليس اللهتعالىشيئاً ونفسه شيئاًآخر بل مقصودى من النفس كلهاعنىلايسمع بجارحة هى بعضه بل يدركبكله ولكن لفظ الكل أيضاً يوهم خلاف المقصود اذ يتبادرالذهن منه الىمالهجزء و ليس المقصود ذلك بل يرجعذلك الىعدم الاختلاف و حاصل ذلك الجام ذهنالمستمعومنعه عنالانطلاق الىما يذهب اليه بحسبعادته ومثلذلكصفة الخلق فانك اذا قلتاللهخالق الاشياء و مثلته بالبناء والبناء ذهب ذهنالسامع الى أن الخلق مستغن عنالله تعالى بعد الوجودكما ان البيت مستغن عن البناء الذى بناه و أن مثلته بالشمس والنور حيث أن النور محتـاج الى الشمس حدوثاً و بقاء ذهب الذهن الى أن الله تعالى مضطـر فى فعله كما ان الشمس مضطرة فلابد لك أن تأخذ من هذا ضغثا و من ذاك ضغثا فتركبه و تقول هو فى العلم والاختيار نظير البناء و فى دوام احتياج المعلول اليه نظير الشمس و ايضاً اطلاق الظاهر والباطن والقريب والبعيد عليه تعالى يوهم كونه جسماً فان قيل انـه معك فى كل مكان أو فى قلبك فهم منه الجاهلالحلول والقول بوحدة الوجود منكـر لذلك فان الذهن يتبادر من اتحـاد شيء بالاجسام الى حلوله فيها اذ لايحل فى الجسم الاجسمأوجسمانىفيلزم منوحدةالوجودكونه تعالى جسمااوجسمانيا فالغلطفيه ناش منقصور اللفظ و ليس مرادهممن وحدة الوجودالامفادقولهتعالى«نحناقرب اليه من حبل الوريد»و هو الظاهر والباطن وللبحث فى ذلك محل آخران‌شاءالله تعالى ونعم ماقيل :

معانى هرگز اندرحرف نايد كه بحرقلزم اندرظرف نايد (ش)

غيرها و لمّا توهّم من إضافة النفس إلى ضميره سبحانه أنّه شيء و نفسه شيء آخر و أنّ السماع والإبصار يقعان بذلك الشيء الآخر كما أنّ الشيء و قوّته السامعة والباصرة شيء آخر يقع سماعه و إبصاره بهما دفع ذلك التوهّم بقوله (ليس قولي إنّه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه، أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤلاً و إفهاماً) عطف على عبارة أي أردت إفهاماً (لك إذ كنت سائلاً) فوقع التعدّد والتركيب في العبارة على أنّه يسمع و يبصر ببعضه و ليس المقصود ذلك (فأقول: إنّه سميع بكلّه) و كذا بصير بكلّه لا ببعضه كما يشعر بـه ظاهر العبارة، و يحتمل أن يكون المقصود من قوله لكن أردت عبارة عن نفسي أنّي أردت عبارة اُخرى يفيدك انضمامها إلى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها وهيأتها لإفهامك إذ لا بدّ للمسؤول من إفهام السائل و تلك العبارة هي أنّه سميع بكلّه، ولمّا كان لفظ الكلّ أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لأنّ الكلّ منه) أي منه تعالى (له بعض) يعني ليس المقصود أنّه مركّب من أجزاء يسمع مجموع المركّب أو يسمع بعض أجزائه بل المقصود أنّه يسمع هو من غير تجزئة و تركيب فيه (و لكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك) هذه العبارة أيضـاً يحتمل الوجهين والمرجع مصدر بقرينة تعديته بإلى أي ليس رجوعي فـي كونـه سميعاً و بصيراً بكلّه (إلّا إلى أنّه السميع البصير العالم الخبير) العالم الخبير تفسير و توضيح للسميع البصير و بيان لحملها على المجاز وهو العلم و الخبر بالمسموعات والمبصرات إطلاقاً لاسم السبب على المسبب إذ كان السمع . البصر فينا من أسباب العلم والاحاطة بهما و يمكن أن يقال: ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للاشارة إلى أنّ ما ذكر في السميع البصير جار في غيرهما من الصفات الكماليّة وحينئذ ذكر الخبير وهو العالم بالأخبار بعد العالم من باب ذكر الخاصّ بعد العام (بلا اختلاف الذّات) أي ليس في ذاته أجزاء يسمع ببعضها ويبصر ببعضها أو لا يختلف ذاته باعتبار السماع و الإبصار (ولا اختلاف المعنى) أي ليس لذاته صـفات مختلفة زائدة عليها قائمة بهـا لاستحالة التركيب فيه و تعدّد الواجب وافتقاره إلى الغير.

واعلم أنّ بحر التوحيد لمّا كان بعيد الغور غامض الأسرار كان طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان إذ السالك إذا تنهى سلوكه إلى الله و في الله يستغرق في بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان بحيث يضمحلّ في ذاته وصفاته ويغيب من كلّ ما سواه فلا يرى في الوجود إلّا هو، وأمّا الناقصون الّذين لم يشاهدوا بُعد ساحله فإذا سألوا العارف بالله وجب عليه الإتيان بعبارات لائقة وكلمات رايقة تدلّهم إلى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الإمكان، ثمّ إنّه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عمّا لا يليق بجناب الحقّ كانت العبارات والكلمات لامحالة مغيّاة بغايات خياليّة ومحدودة بحدود وهميّة ومربوطة بصور عقليّة يتنزّه قدس الحقّ عنها لأنّه وراء ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدّس الحقّ عمّا يفيده ظاهر العباره ليهتدي السائل إلى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه إلى ظاهرها فلذلك نبّهه عليه السلام على براءة ساحة الحقّ عمّا يفيده ظاهر هذه الكلمات و كرّره على سبيل التأكيد والمبالغة حتّى بلغ الكلام إلى توحيد الذّات والصفات و هو التوحيد المطلق إلّا أنّ السائل لمّا كان عاجزاً قاصراً لألف نفسه بالمحسوسات لم يتأثّر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنصّ الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذا لم يكن لذاته اختلاف أجزاء ولم يكن له صفات زائدة فما ذاته و ما صفاته وأي شيء يكون له حتّى يعرف هو به والحاصل أنّ تعريف الشيء إمّا بالحدّ المشتمل على الذّاتيّات أو بالرسم المشتمل على الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه (قال أبو عبدالله عليه السلام هو الرّبّ وهو المعبود وهو الله) يعني يعرف هو بأنّه مالك الممكنات ومربّيها ومخترع ذواتها وصفاتها و كمالاتها وحالاتها وبأنّه هو المعبود لهم المستحقّ لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذلّلهم له وبأنّه هو الله المستجمع لجميع الكمالات اللّايقة به على الوجه الأتمّ والأكمل لا باعتبار أنّها أجزاء أو خارجة عنه عارضة له، بل باعتبار أنّها عينه، فذاته ينبغي أن يعرف بذاته وبصفاته الإضافيّة الّتي لا تقتضي التعدّد و التكثّر فيه أصلاً والتكثّر إنّما هو في الخارج المضاف إليه وإنّما اختار عليه السلام هذه الأسماء الثلاثة لأنّ لمعرفته تعالى طريقين أحدهما وهو طريق أكثر الخلائق أن يعرف بخلقه لأنّ

كلّ ذرّة من مصنوعاته مرآة يتجلّى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدون على قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة أبصار بصائرهم. وثانيهما وهو طريق الصدّيقين أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة و الانقياد والتقيد بذلّ العبوديّة فأشار عليه السلام إلى الأوّل بقوله هو الرّبّ وإلى الثاني بقوله وهو الله وإلى الفائدة بقوله وهو المعبود، ثمّ قال عليه السلام دفعاً لتخيّل السائل لكون طبعه متعلّقاً بالمتخيّلات (وليس قولي الله) أي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرّبّ وهو المعبود ولم يذكرهما لدلالة سياق الكلام عليه (إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء ولا راء ولا باء) أي إثبات مركّب منها (ولكن ارجع) يحتمل الأمر والتكلّم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الاشياء وصانعها) الّذي أخرجها من العدم و أعطى وجوداتها و كمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا رويّة ولا حركة وهو معنى الرّبّ (و نعت هذه الحروف) بالجرّ عطفاً على الأشياء أو على ضمير التأنيث في صانعها على مذهب من جوّز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ وهم البصريّون و إضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لاميّة، والمراد بنعتها تركيبها القائم بها فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلّف منها من مصنوعاته لا يجوز أن يكون تعالى شأنه عينه، وإمّا بيانيّة أي خالق النعت الّذي هو هذه الحروف فإنّ أسماؤه تعالى مخلوقة و نعوت له كما سيجيىء في باب حدوث الأسماء عن الرّضا عليه السلام «أنّ الاسم صفة لموصوف» ولعلّ المراد أنّ كلّ اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسمّاه فإنّ الله دلّ على الوهيّته والرّبّ على ربوبيّته والمعبود على كونه مستحقّاً للعبادة و قس عليها البواقي وقيل: «نعت» متبدء مضاف إلى هذه و«الحروف» خبره يعني نعت هذه أي ألف ولام وهاء الحروف إذ يطلق عليها أنّها حروف. وقال الفاضل الأمين الأسترآبادي: «الحروف» مبتدء «و نعت» خبره مقدّم عليه أي هذه الحروف نعت و صفة دالّة على ذاته تعالى و قيل: «نعت» مجرور عطف (١) على

---

(١) قوله: «قيل: نعت مجرور عطف على معنى» هذا أوضح من الاحتمالات السابقة لكن النعت بمعنى المنعوت كالخلق بمعنى لمخلوق والذكر بمعنى المذكور يعني ارجع الى*

معنى أي ارجع إلى كون هذه الحروف نعتاً وصفة دالّة عليه (و هو المعنى سمّي به) الظاهر أنّ اللاّم للعهد و «سمّي» حال بتقدير قد أي هو سبحانه المعنى قد سمّي بالاسم المركّب من هذه الحروف فهو غيرها و غير المركّب منها (الله والرّحمن والرّحيم والعزيز و أشباه ذلك من أسمائه) اختارها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها و أسماؤه غيره لأنّ الدّال غير المدلول و قوله «الله» و ما عطف عليه مبتدء و قوله «من أسمائه » خبره و إنّما ترك العطف لأنّه بمنزلة التأكيد للسابق (وهو المعبود جلّ و عزّ) أي ذلك المعنى المسمّى بهذه الحروف هو المعبود لاهـذه الحروف. (قال له السائل) لظنّه أنّ الأمور الموهومة كلّها مخلوقة متلبّسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها و حقايق صفاتها أو بصورها و حدودها و كيفيّاتها (فانّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً) وأنت أيضاً معترف به حيث قلت : لاتدركه الأوهام فالموهوم الّذي أثبته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق (قال أبوعبدالله عليه السلام: لو كان ذلك) أي كلّ موهوم مخلوق(كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم) (١) خال عن صفات الخلق مبدء للموجودات منزّه عن تعلّق الإدراك

---

* منعوت هذه الحروف وماهذه الحروف نعت له والمعنى الذى يوصف به رب ومعبود و اله و هو المعنى وقوله سمى به الله يعنى جعل الله اسما لهذا المعنى ونعتا له وهذا عكس المتداول فى عرفنا لانا نقول سمى هذا الجرم المضيىء بالشمس ولانقول سمى الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح و معناه جعل اسم الشمس خاصا بهذا الجرم كان يقال وسم السواد ببنى العباس وسمى الخضرة ببنى على(ع) اى جعل اللون الاخضر سمة لاولاد على (ع) والحاصل من جميع ذلك الزام الامام عليه السلام الزنديق باعترافه بوجود شيء لايمكن ادراك حقيقته و غرض الزنديق ان يستنكف عن ذلك و يقول لا أقر بشيء حتى أدرك حقيقته ولكن ما كان يدرك غير الجسم و الجسمانى. (ش)

(١) قوله «لم نكلف غير موهوم» ليس الوهم فى كلام العرب خاصاً بالباطل بل عام لكل ما يدرك، بل فى كلام أهل المنطق ايضاً عام فرب معنى جزئى يدرك بالوهم و هو صحيح ومعني الحديث انا لم نكلف بعبادة شيء لم ندركه أصلا بل بشيء ندركه بوجه و*

بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنّا التكليف بمعرفته وهذا الجواب في قوّة المنع لما ادّعاه السائل : ثمّ أشار إلى تفسير قوله : «لا تدركه الأوهام» على وجه يندفع عنه وهم الزّنديق بقوله (ولكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ) الظاهرة والباطنة (مُدرِكٍ به) أي بالوهم الدّالّ عليه الموهوم (تحدّه الحواسّ) بالذّاتيّات أو بالحدود والغايات (و تمثّله) بصور المخلوقات و تمثّله مضارع معلوم من التفعيل أو من التفعّل بحذف إحدى التائين قد يجيىء للتعدية(فهو مخلوق) لا خالق لتنزّهه عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان أنّ الموهوم المدرك على جهتين الجهة الأولى هي كونه مجرّداً عن صفات الخلق حتّى عن الصور الوهميّة والعقليّة وهذا هو المبدء الأوّل وهو الّذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتذلّل له بذلّ العبوديّة (إذ كان النفي هو الإبطال والعدم) أي نفي هذا الموهوم إبطال للمبدء الواجب لذاته وعدم له أو نفي التكليف بمعرفته إبطال للكتب والرّسل والشرايع والآداب وعدم لجميع ذلك فقوله «إذ كان» تعليل لما علم ضمناً (والجهة الثانية) و هي كونه محدوداً بالحواسّ ممثّلاً بصورة و كيفيّة (التشبيه) أي تشبيهه بالخلق وقولنا لا تدركه الأوهام إشارة إلى بطلان إدراكه على هذا الوجه (إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب) العقلي أو الوهمي أو الخارجي (والتأليف) فيما إذا كان بين الأجزاء ملايمة يتسبّب بعضها ببعض كما بين المادّة والصورة و بين الجنس و الفصل و بين الحالّ والمحلّ وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن طريق الحقّ بقياس وهمي إذ الوهم يحكم أوّلاً بأنّ الباري عزّ سلطانه مثل المصنوعات الّتي يتعلّق إدراكه بها من المتحيّزات وما يقوم بها، ثمّ يحكيه الخيال بصورة منها، ثمّ يساعده العقل في مقدّمة اُخرى وهي أنّ حكم الشيء حكم مثله فيجري حينئذ عليه صفات مخلوقاته الّتي حكم بمثليّته لها، وقال بعض المحقّقين: الجهتان

*نجهل حقيقته وهذا نظير النفس فان وجوده معلوم والا لم يكن فرق بين الحى والميت و لكن حقيقته مجهولة لاكثر الناس و كثيراً من الادوية نعرفها بخاصتها فى العلاج وآثارها ولانعرف حقايقها و كذلك نعرف الله بوجه ولانعرفه بكل الوجوه. (ش)

أوليهما أن يكون الموهوم ممّا تحدّه الحواسّ و تحيط بحقيقته واُخراهما أن تمثّله بصورته وشبحه و قوله: «إذ كان النفي ـ إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بإحدى هاتين الجهتين والمعنى أنّ كلّ موهوم بالحواسّ بإحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الاُولى فلانّ حصول الحقيقة بعد النفي و نفيها بعد الحصول في الوهم إبطال وعدم للحقيقة و كلّ ما يطرأ عليه العدم أو يكون معدوماً يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى الفاعل الصانع له فلا يكون مبدأ أولاً ، و أمّا الجهة الثانية فلأنّ حصوله بالشبح والصورة يتضمّن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف، أو المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالمحدوديّة والممثّل فيه على المخلوقيّة احديهما جهة النفي ثانيهما جهة التشبيه انتهى . والّذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق و كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، أنّ في نسخة هذا الكتاب خللاً و ساقطاً و كان السقوط نشأ من الناسخ الأوّل و فيهما هكذا « و لكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك ممّا تحدّه الحواسّ و تمثّله فهو مخلوق ولابدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين (١) المذمومتين إحديهما النفي إذ كان النفي

(١) قوله «خارج من الجهتين » والمعنى على فرض صحة المتن و عدم سقوط شيء منه و اتصال قوله اذ كان النفى بقوله فهو مخلوق أن ما تقوله لو كان حقا ولم يمكن لنا ادراك واجب الوجود بوجه وان تحصيل الدليل على اثباته عبث لايحصل منه الانسان على شيء اصلا و يرجع عنه بخفى حنين لكان التكليف عنا مرتفعا لان نفى ادراك واجب الوجود مطلقاً ابطال و عدم للتكاليف والشرايع ولا يمكن أن نلتزم نحن به مع اصرارنا على ترويج التوحيد و نشر الشرايع و ان كانت الجهة الاخرى وهى امكان ادراك حقيقة الواجب من كل جهة أيضاً مستلزماً للتشبيه وقد ذكرنا فى حواشى الصفحة ٤٦ من المجلد الثالث احتمالا آخر فى عبارة الحديث و هذا من شبه الماديين الشكاكين فى عصرنا و يرون ان العلم الالهى اوهام لاطائل تحته و أن ما ينسجه الفلاسفة بافكارهم خيالات واهية اذ لايعرف الانسان *

هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف» (فلم يكن بدٌّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين) الفاء للتفريع أو للتوضيح والتفسير (والاضطرار) الرّاجع (إليهم) على تضمين معنى الرُّجوع ويحتمل أن يكون إلى بمعنى اللاّم أو بمعنى «من» لأنّ حرف الجرّ يستعمل بعضه في معنى بعض آخر. وفي الكتابين المذكورين «والاضطرار منهم إليه» وهو يؤيّد الاحتمال الأخير أي والاضطرار لهم أو منهم إلي وجود الصانع (أنّهم مصنوعون) و كلُّ مصنوع مضطرٌّ إلى صانع غيره ينتج أنّهم مضطرُّون إلى صانع غيرهم فقوله (وأنّ صانعهم غيرهم) إشارة إلى نتيجة هذا القياس أمّا الصغرى فلشهادة كلّ جزء من أجزاء هذا العالم الّذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان إمكان ذاته وصفاته وحدوثه على أنّه مصنوع مقدّر بتدبير و تقدير، و أمّا الكبرى فلاستحالة أن يكون الشيء صانعاً لنفسه بالضرورة أو يكون صانعه مصنوعاً مثله لاستحالة الدّور والتسلسل فوجب الانتهاء إلى الصانع القادر الّذي يقوم بذاته و ينظم سلسلة الموجودات و يضع كلّ موجود في مرتبته من النظام المشاهد. (و ليس مثلهم) في محلّ الرّفع عطفاً على غيرهم وتفسيراً للمغايرة أي ليس صانعهم مثلهم في الذّات والصفات بوجه من الوجوه (إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف) أي في التركيب والتأليف الظاهرين فيهم فالاضافه من باب جرد قطيفة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف فالإضافة من باب خاتم فضّة (وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا) أي من وجودهم بعد العدم (وتنقّلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض و قوّة إلى ضعف وأحوال موجودة

---

* شيئا لايدخل فى حواسه ولايتأثر به جوارحه و نرد عليهم بانا كما لاندعى الاحاطة بحقيقة وجود الحق كذلك لانقول انالاندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الالهى اوهاما بل نقول علمنا بوجود الحق من العلم بالاثار كعلم الطبيعيين بوجود قوة فى المغناطيس جذابة للحديد يعترفون بها للعلم بأثره و ان لم يعلموا حقيقة القوة و كيفيتها و انها لم تجذب الحديد ولاتجذب الاجسام الاخر و هكذا نعترف بوجود مبدء للعالم اوجده و حركه و يسيره الى غاية وغرض ولانعلم حقيقته و ذكرنا فى حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثانى من الوافى شيئا يتعلق بذلك. (ش)

لاحاجة بناإلى تفسيرها) أي تفسير تلك الأحوال و تعدادها مفصّلة (لبيانها) أي لظهورها (و وجودها) فينا وفي غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة تقتضي أن يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لايشذّ منهاشيء مصنوعاً وهو باطل بالضرورة فقد ثبت أنّ في الوجود صانعاًعارياً عن المشابهة بمصنوعه ذاتاً وصفة مجرّداً عن الحدوث ولواحقه (قال له السائل: فقدحدّدته إذأثبتّ وجوده) لأنّ إثبات الوجود له فرع لحصوله في الذّهن محدوداًبه معلوماًله، وأيضاً القول باتّصافه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك إنّه لايحدّ (قال أبوعبدالله عليه السلام : لم أحدّه)(١)لأنّ تحديده على وجهين أحدهما الإشارة العقليّة بمعنى إدراك ذاته وصفاته المقدّسة بأمر بسيط أو بمركّب من أجزاء المهيّة، وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية

---

(١) قوله «لم احده» حد الوجود هوالماهية، لان الماهيات تميز موجوداًعن موجود كحدود الدار تميزداراًعن دار اخرى، فالحجر ماهية والشجر ماهية ولايترتب على الحجر خواص الشجر ولاعلى الشجر خواص الحجر، وكل واحد منهما ممتاز عن الاخر بماهيتهما ومعناهما وان كان الوجود مشتركاً بينهما ولولم يكن اختلاف الماهية لترتب خواص الشجر على الحجر و بالعكس فالوجود في ذاته مع قطع النظر عن الماهيات غير محدود أي يترتب عليه جميع الاثار و انما يتحدد آثاره بعروض الماهية ومفاد سؤال الزنديق انك اذاأثبت وجوده تعالى فقد أثبت له حداً اذكل موجود له آثار تترتب عليه خاصة ولاتترتب تلك الاثار على غيره فكل موجود محدود والجواب إن اثبات وجوده تعالى لايستلزم اثبات المحدودية له اذيتعقل ان يثبت وجود يترتب عليه جميع الاثار و يفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما اثرعن بعض الحكماء ان بسيط الحقيقة كل الاشياء. ويتوجه هنا ردسؤال وهوأن الله تعالى هل هو محدود الوجود الاأنا لانعلم حده أوليس بمحدود أصلا، و الجواب الصحيح انه ليس بمحدود أصلا اذلاماهية له لاأنه محدود ولانعلم حده كمايقول به من قال له ماهية مجهولة الكنه. وقال صاحب المنظومة:

الحق ماهيته انيته اذمقتضى العروض معلوليته

فهو نفس حقيقة الوجود و أصل التحقق لاشيء له التحقق و عرض له الوجود. (ش)

المحيطة بذي مقدار كالجسم والجسمانيّات ومثل التركيب والحدوث والتنقّل من حال إلى حال وغيرها، ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم أثبتّه (و لكنّي أثبتّه) أي أثبتُّ وجوده بنفي الإبطال والتشبيه و ثبوت احتياج الخلق و اضطرارهم إليه، و إثبات وجوده لايقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذّهن و اتّصافه بصفات الخلق، ووجوده ليس أمراً مغايراً لذاته فكما أنّا لا نعلم حقيقة ذاته كذلك لانعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود أيضاً (إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة) هذا دليل على قولنا أثبتّه يعني ليس بين النفي والاثبات واسطة وهذا من أجلى الضروريّات فإذا أبطلنا النفي تحقّق الإثبات بالضرورة.

(قال له السائل: فله إنّيّة ومائيّة؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لايثبت الشيء) في الأعيان (إلاّ بإنّيّة و مائيّة)(١) لايقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه و بين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأنّا نقول: المراد بالوجود مبدء الآثار و مبدء الآثار فيه جلّ شأنه هو ذاته المقدّسة الحقّة الأحديّة المنزّهه عن التكثّر والتعدُّد مطلقاً وفي الخلق أمر زايد على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في الأعيان و هو الّذي يعبّر عنه بكونهم في الخارج سواء كان متحقّقاً فيه أو أمر اعتبارياً محضاً منتزعاً من المهيّات على اختلاف القولين (٢) فعلى هذا لاتشارك بينه وبين خلقه في الوجود إلاّ باعتبار الاسم كما في العالم والقادر و سائر الأسماء المشتركة لايقال: هذا لاينفع لوقوع التشابه حينئذ بينه و بين وجود الأشياء في كون كلّ منهما مبدء للآثار لأنّا نقول: هو مبدء الآثار بحيث لايحتاج في صدورها إلى غيره أصلاً ووجودات الأشياء في المبدئيّة لآثارها تحتاج إلى غيرها من جهات شتّى كما لايخفى، فلاتشارك في المبدء أيضاً إلاّ باعتبار الاسم، لايقال: ما ذكرتم من أنّ وجوده عين ذاته(٣) مناف لقوله عليه السلام: «نعم» أي نعم فله إنيّة ومائيّة لأنّه يفيد أن

---

(١) قوله «لايثبت الشيء الا بانية ومائية» لاينافي مايقال من أن وجوده عين ماهيته. (ش)

(٢) قوله «على اختلاف القولين» يعني بهما أصالة الوجود وأصالة الماهية. (ش)

(٣) قوله «من أن وجوده عين ذاته» لاريب أن وجوده تعالى عين ذاته كما *

وجوده مغاير لذاته لأنّا نقول: المراد بالمغايرة المغايرة الاعتباريّة فإنّه ذات من حيث هو و وجود من حيث أنّه مبدء كما أنّه ذات و قدرة و علم باعتبار الحيثيّات ولا يوجب ذلك التكثّر في الذّات وإنّما التكثّر في الأمور الخارجة عنها ، وقد يقال : المراد بإنّيّة الواجب وإنّيّة الممكن الأمر المنتزع من الحقيقة العينيّة الّذي يعبّر عنها بحصولها في الأعيان وهذا الأمر المنتزع مغاير لجميع الحقايق العينيّة حتّى لحقيقة الواجب أيضاً ولا يلزم أن يكون للواجب صفة زايدة عن ذاته لأنّ هذا المنتزع أمر اعتباريّ (١) لاتحقّق له في الخارج (قال له السائل: فله كيفيّة ؟) كأنّه توهّم من ثبوت الإنيّة له ثبوت الكيفيّة له و قصده من ذلك السؤال هو

ذكره الشارح والانية فى كلام الامام (ع) بمعنى الوجود والمائية بمعنى الماهية بلااشكال و اثبت (ع) لكل شيء حتى لواجب الوجود ماهية و هذا ينافى ما اختاره الشارح من أنه لاماهية له تعالى غير الوجود و ايضاً يخالف اظهر الاحتمالين فى قوله (ع) «لم أحده و لكنى أثبته» اذمعناه أنى أثبت وجوده من غير أن أثبت له ماهية، والجواب أن الماهية قد تطلق و يراد بها مابه الشيء هو وان كان نفس الوجود وبهذا المعنى يقال: الحق ماهيته انيته» فلواجب الوجود انية أى وجود وهو واضح وماهية أى مابه هو ولكنه عين وجوده بخلاف الممكنات فان مابه هو فيها غير الوجود. (ش)

(١) قوله «لان هذا المنتزع امر اعتبارى» و بذلك يدفع اشكال الفخر الرازى وغيره من أمثاله . بيانه أنكم تقولون لايمكن معرفة حقيقته تعالى و ذاته للانسان ثم تقولون ان حقيقته عين الوجود و تقولون ان الوجود بديهى وهو أعرف الاشياء و هذا يوجب ان يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب ان مفهوم الوجود العام البديهى ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به و هذا نظير مفهوم المرض والدواء فان هذين بديهيان يعرفهما جميع افراد الانسان من البدوى والقروى والجاهل والعالم وقد يشترى من الصيادلة دواء يعرفه باسمه و يعلم انه دواء ولايعرف حقيقته وأنه مركب من أى أجزاء و عناصر أو بسيط و مأخوذ من اى نبات أو معدن و بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لايوجب معرفة حقيقته المشخصة. (ش)

التقرير والا لزام بأنّ ثبوت الكيفيّة له مناف لما ذكرته من أنّه لايشابه خلقه (قال: لا لأنّ الكيفيّة جهة الصفة والإحاطة) يعني أنّ كيفيّة الشيء منشأ لاتّصافه بصفة و تحديده بها و إحاطتها به (١) مثل اتّصافه بالحرارة والبرودة والرّطوبة و اليبوسة ، واللّينة والصلابة واللّزوجة والسلاسة والمقاومة والدّفع والضوء واللّون والصوت والرّايحة ،والحلاوة والدّسومة، والحموضة والملوحة، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة، والعلم والجهل، واللّذّة والألم، والصحة والمرض، و الفرح و الحزن والغضب والخوف والهمّ والعجل، والحقد، والاستقامة والانحناء، و التقعير والشكل، والزوجيّة والفرديّة. ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغيّر موضوعها فانّ هذه الصفات كلّها توجب تغيّر موضوعاتها إمّا بالفعل والتأثير أو بالانفعال والتأثّر أو بالاستعداد و القابليّة ، و كلّ ذلك من صفات الخلق و توابع الإمكان والله سبحانه منزّه عنها ، ولمّا كان السائل منكراً لوجود الصانع و لذلك كلّما بلغ الجواب إلى غاية الايضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله و كيفيّته المقتضية لتشبّهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده و نفي الكيفيّة عنه ، فلذلك قال عليه السلام : (ولكن لابدّ) للمتأمّل في ذات الصانع و صفاته (من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) أي عن نفيه و تشبيهه بالخلق في الذّات أوفي الصفات الذّاتيّة والفعليّة (لأنّ من نفاه فقد أنكره و دفع ربوبيّته و أبطله) و هذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين (و من شبّهه بغيره) من الموجودات في الذّات والصفات بعدما أثبت وجوده (فقد أثبته بصفة

(١) قوله «و احاطتها به» والاظهر أن يقال المراد احاطة ذهن الانسان به لانه اذا كان له تعالى كيفية جاز للانسان أن يصفه بتلك الكيفية و يحيط ذهنه به علماً ولذلك قال بعده «لابد له من اثبات أن له كيفية لايستحق لها غيره» و بينه الشارح بابلغ وجه ولكن يجب أن يحمل الاشتراك الاسمى فى كلامه على اختلاف مصاديق الالفاظ لااختلاف المفاهيم اذليس مفهوم الوجود المطلق على الله تعالى غير مفهومه المطلق على الممكنات حتى يثبت الاشتراك اللفظى بل الاختلاف فى المصاديق و كذلك العلم والقدرة وغير ذلك. (ش)

المخلوقين المصنوعين الّذين لايستحقّون الرّبوبيّة) و هذا باطل لامتناع أن يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعاً مثلهم مشاركاً لهم في ذاتهم و صفاتهم التابعة لحدوثهم و إمكانهم، وقد ثبت من هاتين المقدّمتين أنّه يجب الاعتقاد بأنّه موجود مبدء لذوات جميع الموجودات وصفاتهم و أنّ ذاته و وجوده و صفاته ليس كذوات سائر الموجودات ووجوداتهم و صفاتهم و أنّ كلّ ماله من صفات الكمال أرفع و أجلّ من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الأفهام و إليه أشار بقوله (ولكن لابدّ من إثبات أنّ له كيفيّة لايستحقّها غيره ولايشارك فيها ولايحاط بها ولايعلمها غيره) لم يرد بكيفيّته المعنى المعروف لغة و عرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتّصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغيّر موصوفاتها وتأثّر موضوعاتها فإنّ هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذّات بل أراد بها ماينبغي له من الصفات الذّاتيّة والفعليّة والسلبيّة المخصوصة به سبحانه بحيث لايستحقّها وغيره لاعلى سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولايعلم حقيقتها غيره و إطلاق لفظ الكيفيّة عليها على سبيل التوسّع و التجوّز لتعاليه عمّا يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللّفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذّات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى اللايق به و نعتقد أنّ ذاته و وجوده و علمه و قدرته و سمعه وبصره ليست مثل ذاتنا و وجودنا و علمنا و قدرتنا و سمعنا و بصرنا و أنّ المراد منها في شأنه ما هو أشرف وأعلى ممّا يصل إلى عقولنا و أنّ الاشتراك ليس إلّا بمجرّد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه و لمّا أثبت عليه السلام أنّه صانع و غيره مصنوع توهّم السائل أنّ فعله في الصنع كفعلنا في الاحتياج إلى الحركة والمباشرة و تحريك الآلات فلذا (قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟) (١) أي يلامسها و يباشر خلقها بنفسه و يتعب في إيجادها باستعمال

---

(١) قوله «فيعانى الاشياء» ليس تصور كيفية صدور المعلول عن العلة عند الماديين اسهل من تصور أصل العلة لان المعهود عندهم فى الفواعل أن يباشروا التحريك والضم و

الآت و قوّة قائمة به' في النهاية معاناة الشيء ملابسته و مباشرته ، و في المغرب العناء المشقّة، وفي الصحاح عني بالكسر عناءً أي تعب و نصب (قال أبوعبدالله عليه السلام: هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة) أي بمباشرة بالأعضاء والجوارح و مزاولة بالحركة والانتقال و معاملة بالآلات والقوى (لأنّ ذلك صفة المخلوق الّذي لاتجيىء الأشياء له) أي لاتنقاد له ولايتمكّن هوعلى فعلها (إلاّ بالمباشرة

---

*التفريق كالنجار والبناء والمباشرة لايتصور الا ان يكون الفاعل جسماً كالمنفعل،والمعقول عندهم من الفاعل غير المباشر أن يأمر عبيده وخدمه وعماله و الماديون المتدينون أعنى المجسمة والحشوية أيضاًلايعقلون غير ذلك فيتصورون خالق العالم جسما فى السماء يحوطه خدمه و عماله وهم الملائكة وهم أجسام أيضاً ينفذون أوامرالله تعالى كمال السلطان و ينكر ذلك المادى الملحد ، وظن السائل أنه يمكن افحام الامام (ع) بهذاالسؤال كما كان أفحم غيره من محدثى العامة وحشويتهم . فأجاب (ع) بانه تعالى لايحتاج الى المعاناة و المعالجة كمايحتاج اليه صناع الانس اذلا يطيع الموجودات أحداً بصرف ارادته ولا يمكن ان يوجد البانى بيتاً بالنية فيتوسل بالتصرف و المعالجة ولكن الله تعالى يوجد كل شيء بالمشيئة ولايحتاج الى شيء آخر وأما الملائكة وساير الوسائط كالطبايع والقوى والنور و المطر و الشمس والريح و الادوية و غير ذلك فليس لعجز واجب الوجود جلت قدرته و استعانته بهم بل لنقصان بعض الممكنات عن قبول الفيض بلا واسطة ولا يليق بكونه اول ما خلق‌الله الا أشرف الموجودات وهو الانسان الكامل و ساير الاشياء وجدت بواسطته وقلنا:ان صدور المخلوق عن الخالق تعالى لا يقاس باى شيء ممانراه فان مثلناه بالبانى والبيت توهم منه استغناء المخلوق عنه فى‌البقاء. وان مثلناه بالنور و الشمس توهم منه كونه تعالى فاعلا مضطراً غير عالم بمايفعل و كونه بعيداً غيرحاضر،وان مثلناه بالبحر و ظهوره فى امواجه توهم منه الحلول و ان‌كان حسناً من جهة بيان عدم استقلال المخلوق فى وجوده و فى قربه من معلوله و حضوره معه، و أما الزنديق السائل فكان معتقداً للنور والظلمة و تكون الاشياء بامتزاجهما و هذا معنى معقول للماديين كما أن النور والظلمة ماهيتان معقولتان لهم ولو مثل لهم بفعل النفس فى البدن أو فى الافكار والمتخيلات كان أقرب الى ذهنهم لان النفس معنى معقول لهم فى الجملة ، فيخترع كالمهندس صورا و يوجدها فى ذهنه بحيث تنعدمو تنمحى اذا قطع توجهه اليها باختياره . (ش)

و المعالجة) لعجزه وضعف قدرته و عدم ترتّب فعله على مجرّد إرادته فيحتاج في تنفيذ مشيّته إلى المباشرة والحركات و استعمال القوى والآلات (وهومتعال) عن الاتّصاف بصفات المخلوق (نافذ الإرادةوالمشيّة) في جميع الممكنات(فعّال لمايشاء) بمجرّد إرادته ومشيّته بلارويّة أجالها ، ولاتجربة استفادها، ولاحركة أحدثها ، ولاهمامة نفس (١) اضطرب فيها ، ولامباشرة يتأثّر بها ولا معالجة يتعب منها فسبحان من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، بلاصوت يقرع.ولانداء يسمع فهو متوحّد في ذاته إذلاتكثّر فيه و متوحّد في أفعاله إذلاشريك له من الآلات والقوى غيرها.

((الاصل))

٧- « عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن محمّدبن عيسى، عمّن» «ذكره قال: سئل أبوجعفر عليه السلام:أيجوز أن يقال: إنّ الله شيء ؟ قال: نعم يخرجه» « من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه».

((الشرح))

قد مرّ شرحه مفصّلاً .

بـاب

(انه لايعرف الا به)

((الاصل))

١- « عليُّ بن محمّد، عمّن ذكره، عن أحمدبن محمّدبن عيسى،عن محمّدبن حمران» « عن الفضل بن السكن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:اعرفوا الله »

(١) الروية الفكر. وأجا لها أى أدارها و رددها. و همامة النفس- بفتح الهاء - اهتمامها بالامر، و قصدها اليه.

« بالله والرّسول بالرّسالة واُولي الأمر[بالأمر] بالمعروف والعدلوالإحسان »
«ومعنى قوله عليه السلام «اعرفوا الله بالله» يعني أنّ الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر»
«والأعيان ، فالأعيان : الأبدان ، والجواهر :الأرواح ،وهوجلّ وعزّ لايشبه»
«جسماًولاروحاً، وليس لأحد في خلق الروح الحسّاس الدرّاك أمرٌ ولاسبب،هو»
« المتفرّدبخلق الأرواح والأجسام فاذا نفى عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح»
« فقدعرف الله،وبالله وإذاشبّهه بالروح أوالبدن أوالنور فلم يعرف الله بالله» .

((الشرح))

(عليٌّ بن محمّد،عمّن ذكره عن أحمدبن محمّدبن عيسى،عن محمّدبن حمران)أبوجعفر الكوفيّ روى عن أبي عبدالله عليه السلام ثقة (صه)(عن الفضل بن السكن،عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام : اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة) أي بأنّه متّصف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرايع الإلهيّة والنواميس الرّبّانيّة (واُولي الأمر) و هم القائمون مقامه و حجج الله على عباده وخزنة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ « بالأمر بالمعروف» يعني اعرفوا الامام بهذا الوصف و هو كونه متّصفاً بالمعروف (والعدل والإحسان) أو كونه آمراً بها،والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه الّتي حدّها للناس و منعهم من التجاوز عنها والتعطيل لها ،والعدل الانصاف أو التحلّي بالاوساط الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب العبد بين الجبر والتفويض وفي باب الأعمال كأداء الواجبات والسنن بين البطالة والترهيب وفي باب الاخلاق كالحكمة بين البلاهة والدّهاء والعفّة بين العنة والشره والسخاء بين البخل والتبذير، والشجاعة بين التهوّر والجبن، و الإحسان أن يعبد الله كأنّه يراه أوالتفضّل و يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام : «عاتب أخاك

بالاحسان إليه واردد شرّه بالانعام عليه(١)» أراد أنّ العتاب القولي قلّما يفيد، و الفعلي من الإحسان يجذب القلوب ويوصل إلى المطلوب. ومن ثمّ أمر الله سبحانه بالإحسان فإنّه يستعبد الإنسان.

(ومعنى قوله عليه السلام: اعرفوا الله بالله) هذا كلام المصنّف يدلّ عليه أنّه نقل الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد إلى قوله: «والإحسان» ثمّ قال بعد كلام حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق رحمه الله قال: سمعت محمّد بن يعقوب يقول: معنى قوله: «اعرفوا الله بالله ـ إلى آخره» (يعني أنّ الله خلق الأشخاص) المتلبّسة بالخصوصيّات الشخصيّة (والأنوار) اللائحة في الأجرام النوريّة (و الجواهر) القائمة بذاتها الغير المفتقرة إلى الموضوع (والأعيان، فالأعيان) الّتي لها هيئة وجُثّة معلومة (الأبدان) الّتي لها جوارح و أعضاء مخصوصة (والجواهر) الصرفة العارية عن العلايق الماديّة ذاتاً وفعلاً (والأرواح) الّتي هي الملائكة أو النفوس البشريّة. وفي بعض النسخ «والجواهر الأرواح» بترك العاطف بينهما ورفعهما على الابتداء والخبر. قال عياض: الرّوح والنفس بمعنى واحد لقوله صلى الله عليه وآله «إنّ الله قبض أرواحنا» وقوله تعالى «الله يتوفّى الأنفس حين موتها» وقيل: الرّوح جسم لطيف مودع في البدن يتبعه الحياة مادام ذلك الجسم فيه والإنسان هو مجموع الرّوح و البدن. والنفس ذات الشيء و وجوده، و قيل : النفس جسم لطيف (٢) مودع في البدن محلّ للأخلاق الملعونة كما أنّ الرّوح محلّ للأخلاق المحمودة والإنسان يطلق على ذلك كلّه وقيل: الرّوح هو النفس المتردّد في الجسد. و قيل: الرّوح أمر مجهول لا نعلم حقيقته. وقيل غير ذلك (و هو جلّ وعزّ لا يشبه جسماً) و كذا لا يشبه جسمانيّاً (ولا روحاً) لتنزّهه عن الجسميّة و لواحقها وعن التشبّه بالخلق المحتاج (وليس لأحد في خلق الرّوح الحسّاس الدرّاك أمرٌ ولا سببٌ ، هو

---

(١) النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم ١٥٨.

(٢) قوله: «وقيل النفس جسم لطيف» ومذهب الشارح تجرد النفوس الناطقة كما مر عنه مكرراً وغرضه هنا صرف نقل الاقوال. (ش)

المتفرّد بخلق الأرواح) السّماويّة والحيوانيّة (١) (والأجسام) الأرضيّة و والفلكيّة، وفيه ردّ على من نسب خلقها إلى العقول المجرّدة والمبادي العالية زعماً منهم أنّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلّا واحد، و تنبيه على استحالة مشابهته بمخلوقاته الحادثة (فإذا نفي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج الأجسام والجسمانيّات كلّها في الأبدان و إدراج المجرّدات ولواحقها كلّها في الأرواح للاشتراك في علّة النفي فيكون المراد حينئذ نفي مشابهته عن جميع ماسواه (فقد عرف الله بالله) أي بما يليق به و هو أنّه هو الله المبدء المسلوب عنه صفات الخلق و مشابهتهم كما قال: ليس كمثله شيء (و إذا شبّهه بالروح أو البدن أو النور) أو بغير ذلك من الجواهر والأعراض (فلم يعرف الله بالله) إذ كلّ ما اتّصف بمشابهة شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله الصانع جلّ شأنه و إنّما اقتصر في معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبيّة ولم يذكر معرفته بالصفات الثبوتيّة الذّاتيّة إمّا لانّ الصفات الذّاتيّة أيضاً عند التحقّق راجعة إلى السلب فإنّ قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء و علمه عبارة عن عدم جهله بشيء و على هذا كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص نفي الصفات عنه (٢)» أو لانّ التوحيد المطلق والإخلاص المحقّق لا يتقرّر إلّا بنفض جميع ماعداه عنه ونفي مشابهته بالغير و يسمّيه أهل العرفان بمقام

(١) قوله «بخلق الارواح السماوية والحيوانية» فرق الحكماء بين النفوس السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فان الحيوانات اذا نظر اليها رأى فيها آلات مختلفة لافعال مختلفة كالبصر و السمع واليد والرجل و يعلم بذلك أنها احياء و اما السموات عند القدماء فلايرى فيها آلات فهى كرحى متشابه الاجزاء فيه حركة مستديرة من غير محرك ظاهر لايشك من رآه ان محركه موجود شاعر وهو النفس السماوية و بهذا يعرف حياتها. (ش)

(٢) النهج الخطبة الاولى.

التخلية(١) ولمّا كان مقام التخلية مقدّماً على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفيّة السلوك إليه سبحانه وكانت العقول البشريّة القاصرة عن إدراك حقيقة وحقيقة صفاته سائرة من هذا العالم المحسوس إليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكماً بمثليّته تعالى لمدركاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبيه على أنّه يجب على السالك أن يغسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهمّ بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفته تعالى طريقان (٢) الاوّل معرفة الحقّ بالحقّ ومعرفة ذاته الحقّة بذاته أو بجميع الصفات الكماليّة الّتي هي نفس ذاته الأحديّة لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيّات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لمّية لتعاليه عن العلّة ولا إنّيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة اللّمّيّة والإنّيّة إنّما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنّما تحصل بالكشف والظهور للكمّل من أوليائه كما قال سيّد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل» وهي مرتبة الفناء في الله (٣) بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذّات لا بغيره وكما قال سيّد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أنّ هذه الرّؤية ليست رؤية ظاهريّة بل هي رؤية قلبيّة ولا في أنّها ليست مستندة

---

(١) قوله «و يسميه أهل العرفان بمقام التخلية» شبه تنزيه الله تعالى عن النقائص بتخلية القلوب والنفوس عن الرذائل والانهماك فى حب الدنيا. (ش)

(٢) قوله « لمعرفة الله طريقان » والاحسن أن يثلث الطريق كما فعل فى شرح الحديث الاول و أحسن منهما ان لايحد بعدد كما أشار اليه هناك و قوله «و ليست لمية لتعاليه عن العلة» لان البرهان اللمى هو الاستدلال من العلة على المعلول ولاعلة له تعالى و برهان الصديقين الذى اشار اليه الشارح فيماسبق شبيه باللم عندهم اذليس استدلالا من المعلول و ان لم يكن من العلة وهو النظر فى اصل الوجود والحق ان الكلينى لايريد من معرفة الله بالله اثبات وجوده به بل تصور ذاته بذاته لا بمشابهة ماسواه. (ش)

(٣) قوله «هى مرتبة الفناء» قلنا فى حواشى الوافى ان الجسم والجوهر *

إلى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر و مثله قول بعض الأولياء «رأيت ربّي بربّي ولولا ربّي مارأيت ربّي» والظاهر أنّ قوله تعالى «أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد» إشارة إلى هذه المرتبة لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله بلغ إلى مقام يرى فيه الرّبّ بالرّبّ وبه يستشهد على كلّ شيء ، ثمّ الظاهر أنّ هذا إشارة إلى أنّه يمكن لكلّ أحد أن يعرف ربّه بربّه بلا نظر واستدلال كما قال بعض الأكابر «إنّ وجود الحقّ ضروريّ»: الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دلّ به على نفسه من الآثار العجيبة و الأفعال الغريبة كما هو طريق المتكلّمين الّذين يستدلّون بوجود الممكنات و طبايعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوّنها وقبولها للتغيّر والتركيب على المبدء الأوّل وإلى هذا الطريق أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الحمدلله الّذي دلّ على وجوده بخلقه» (١) وقد أشار إليه جلّ شأنه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز و كيفيّة معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب على أهل كلّ طريق أن يعرفوا أنّه تعالى مبدء أوّل لجميع الموجودات لايشابه شيئاً منها في الذّات والصفات وأن ينزّهوه عمّا لايليق به والمصنّف رحمه الله حمل قوله عليه السلام «اعرفوا الله بالله» على كيفيّة معرفته الحقّة الحقيقيّة الّتي تليق بجناب قدسه الأحديّ الذّات و الصفات المنزّه عن المشابهة لشيء من الممكنات ليفيد أنّ معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي

---

* الذى يجعل جنساً للتعاريف انما حصل فى ذهننا من مقايسة الموجودات بعضها مع بعض و ملاحظة اشتراكها فى معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولايجوز تعريف ماهيته تعالى بالجسمية والجوهرية و هذه المعانى المنتزعة من الممكنات اذ يثبت التشبيه. بل يجب فى مقام التعريف ان يقال هو هو و هو ذاته ولايحكى عنه ولايشبه شيئاً غيره لامجردا كالروح حتى يقال فى جنسه انه جوهر ولامادياً كالابدان حتى يقال انه جسم انتهى مااردنا نقله و بالجملة اذا عرفناه بالجسم والجوهر و هذه الامور فقد عرفناه بغيره، وان قلنا انه هو ولا يشبه شيئاً فقد عرفنا الله بالله و ليس المقصود اثبات وجوده بوجوده (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ٥٠ و قد تقدم.

شرك بالله العظيم ويمكن حمله على الطريق الأوّل للمعرفة لأنّه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني أيضاً لأنّ معرفته تعالى بأيّ طريق كان حاصلة بالله ومن جانبه وممّا يؤيّد ذلك ماذكره الصدوق في كتاب التوحيد بقوله «الصواب في هذا الباب أن يقال عرفنا الله بالله» لأنّا إن عرفناه بعقولنا فهو عزّ وجلّ واهبها، وإن عرفناه عزّ وجلّ بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عزّ وجلّ باعثهم ومرسلهم ومتّخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عزّ وجلّ محدثها فبه عرفناه.

((الاصل))

٢ــ «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عُقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام: بم عرفت ربّك؟ قال: بما عرّفني نفسه، قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ قال: لايشبهه صورة ولايحسّ بالحواسّ ولايقاس بالنّاس، قريب في بعده، بعيدٌ في قربه، فوق كلّ شيء ولايقال شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولايقال: له أمام، داخل في الأشياء لاكشيء داخل في شيء، وخارجٌ من الأشياء لاكشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا «ولاهكذا غيره ولكلّ شيء مبتدء» .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن عقبة) الظاهر أنّ عقبة هذا (١) هو الّذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وصحّحه

---

(١) قوله «الظاهر أن عقبة هذا» لاأدرى من أين استظهر هذا الظاهر وماهى القرائن التى فهم الشارح منها كون عقبة هذا من أصحاب رسول الله (ص) والحق أنه سهو ـ منه قدس سره ـ ولم يكن دأبى التكلم فى رجال هذه الاحاديث والنظر فى اسنادها لان الرواية فى الاصول والاعتماد فيها على المتن والمضمون و الا فاكثر احاديث اصول الكافى ضعيف الاسناد ولو كان اسنادها معتبراً لم يكن حجة أيضاً ولكن معانيها و متونها غالباً مطابقة لما تواتر من مذهب اهل البيت*

بضم العين و إسكان القاف و قال : هو أبوعمروا لأ نصاري صاحب رسـول الله صلى الله عليه وآله و خليفة علي عليه السلام (ابن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة) بالرّاء المهملة المضمومة، والباء المنقّطة تحتها نقطة ، ثمّ الياء المنقّطة تحتها نقطتين ثمّ حاء مهملة بعدها هاء و في بعض النسخ «أبي زيحة» بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المثنّاة من تحت ثمّ حاء مهملة بعدها هاء (مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربّك؟ قال: بما عرّفني نفسه) ممّا ذكره في القرآن أو ممّا ألهمنيه (قيل: و كيف عرّفك نفسه؟ قال) عرّفني بأنّه (لايشبهه صورة) لأنّ كلّ صورة تفتقر إلى ماتحلّ فيه والله سبحانه لايفتقر إلى شيء . و فيه ردٌّ على المصوّرة (ولا يحسّ بالحواسّ) المراد بالحواسّ المشاعر فيندرج فيها العقل و ذلك لأنّه تعالى كما لايقبل الإشارة الحسّية لكونها متعلّقة بجسم و جسماني و ماله وضع و هيئة كمابيّن في موضعه ، كذلك لايقبل الإشارة العقليّة لاستلزامها تحديد المشار إليه و توصيفه بصفات كلّيّة و أوضاع عقليّة و إنّما غاية كمال العقل في معرفته أن يتصوّره من جهة صفاته السلبيّة والإضافيّة أومن جهة عنوانات صفاته الثبوتيّة الذّاتيّة لامن حيث أنّه عين تلك العنوانات أو معروض لها بل من حيث أنّه عين فردمنها في الخارج ويصدّق بوجوده بالمشاهدة الحضوريّة والبراهين القطعيّة منزّهاً له عمّا يتلقّاه الحسّ والوهم من توابع إدراكاتها مثل التعلّق بالموادّ و الوضع والأين والمقدار والإشارة والتحديد وغير ذلك (ولايقاس بالناس) لأنّ قياسه بهم إمّا في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات والكيفيّات و كلّ ذلك

---

* عليهم السلام و لما دل عليه العقول فان وجد فيها شيء يشك فى صحته وجب التوقف فيه و اما عقبة هذا فليس من أصحاب رسول الله (ص) ولا اصحاب أمير المؤمنين (ع) لان أحمد بن محمد بن خالد الذى كان فى آخر المائة الثالثة روى عنه بواسطة واحدة فلابد أن يكون على بن عقبة فى اوائل المائة الثالثة أواواخر الثانية ويكون فى طبقة ابن أبى عمير و أمثاله فى عصر الرضا أوالجواد عليهما السلام وبالجملة على بن عقبة هذا مجهول لانعرفه و ليس على بن عقبة بن خالد الثقة المشهـور ولا ضير فيه. (ش)

على الواجب بالذّات المنزّه عن التشابه بالممكنات محالٌ (قريب) من كلّ شيء بالعلم والإحاطة بكليّاته وجزئيّاته «وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير» و لمّا كان المتبادر من إطلاق القرب هو الملابسة والإلصاق والمشابهة نزّه قربه تعالى عن هذه الأُمور بقوله (في بعده) أي في حال بعده عن كلّ شيء بالمقارنة والملابسة والمشاركة معه في ذاته و صفاته فأخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة إلى المجاز و كسرت الأحكام الوهميّة في ذاته وصفاته (بعيد) عن مشابهة الخلايق ذاتاً وصفاتٍ وعن تناول العقول له حدّاً و كيفيّة و عن العلم بحقيقة ذاته و صفاته تفصيلاً وإجمالاً ولمّا كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزّه بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله (في قربه) أي حال قربه من كلّ شيء بالمعنى المذكور وفيه إشارة إلى أنّه تعالى ليس بزمان وزماني (١) ولامكان و مكاني إذ لا يمكن اتّصاف شيء منها بالقرب والبعد من جميع الأشياء من كلّ وجه (فوق كلّ شيء) بالقهر والغلبة إذ كلّ شيء مسخّر لحكمه وقدرته و مقهور لإرادته و مشيّته إن شاء أوجده و أبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه (ولا يقال شيء فوقه) لأنّ كلّ شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهراً عليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فإنّما هو بالنسبة إلى ضعيف دونه وإذا نسب إلى من فوقه كان ضعيفاً بالنسبة إليه و كذلك من فوقه إلى أن ينتهي إلى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الّذي هو الفوق على الإطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه و كلٌّ من عداه في رقّ الحاجة إليه و ذلّ العبوديّة بين يديه (أمام كلّ شيء) (٢) أي قبل كلّ شيء و متقدّم عليه بالعلّيّة

---

(١) قوله «و فيه اشارة الى أنه تعالى ليس بزمان و زمانى» و ذلك لان الشىء المكانى لايمكن أن يكون قريباً و بعيداً معاً و هو تناقض وأما المجرد فنسبته الى جميع الاشياء نسبة واحدة كالنفس بالنسبة الى جميع أجزاء البدن فالله تعالى ليس فى مكان و كذلك الزمانى لا يمكن أن يكون قريباً من زمانى آخر بعيداً عنه فالله تعالى ليس فى زمان و لذلك نسبته الى جميع الامكنة والازمنة واحدة . (ش)

(٢) قوله «امام كل شىء» فان قيل فكيف ورد فى القرآن «والله من ورائهم *

لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها و كمالاتها إليه (ولا يقال اه أمام) لأنّه مبدء كلّ موجود ومرجعه فهو المتقدّم الّذي لايتقدّمه شيء في الوجود والكمال والرّتبة والشرف، والفرق بين هذه الفقره وما تقدّمها أنّ المقصود فيما تقدّم هوالإشارة إلى وصف قدرته بالتمام على كلّ مقدور وإظهار عجز ما سواه، و المقصود في هذه ـ والإشارة إلى أنّه مبدء لجميع الموجودات ومتقدّم عليها مع اشتراكهما في الإشارة إلى مطالب آخر وهي وجوب وجوده لذاته وأزليّته وأبديّته و وحدته و عينيّة صفاته و عدم الحلول والتحيّز والتركيب و الافتقار إلى شيء كلّ ذلك ظاهر (داخل في الأشياء) (١) بالعلم والإحاطة بكلّيّاتها و جزئيّاتها و كيفيّاتها والتصرّف كيف يشاء ولمّا كان المتبادر من الدّخول هو الظرفيّة و الحلول أشار إلى تقدّسه عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء داخل في شيء) أي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء مثلاً في الكلّ ودخول الحال في المحلّ و دخول الجسم في المكان فإنّ الدّخول بهذا المعنى من لواحق الإمكان و توابع الافتقار وهي على واجب الوجود لذاته محال (وخارج من الأشياء)

---

* محيط» بل كيف ورد أنه بكل شيء محيط و معنى الاحاطة كونه فى جميع الجهات . قلنا اذ انفينا عنه المكان لم يكن فوق ولاتحت ولا امام ولاخلف حقيقة واذا اريد المعنى المجازى فالامام بالمعنى المجازى هو التقدم بالعلية فهو يوجب نفى كونه من وراء اى كونه معلولا و اما الاحاطة بمعنى العلم و عدم اختفاء شىء عنه فصحيح مجازا. (ش)

(١) قوله « داخل فى الاشياء » لا بالحلول كما يتبادر الى اذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته و ساير الاشياء اظلالا و عكوساً و روابط لاتستقل ولاتتقوم الا بقيوميته كصور تتخيله فى ذهنك لاوجود لها الا بان تحفظها بقوتك المتخيلة وقد مثله العرفاء بالبحر والامواج حيث لاوجود مستقلا للامواج الا تبعاً للبحر و يوهم تمثيلهم الحلول كما يوهم تمثيل غيرهم بالبناء والبناء والنور والشمس لوازم باطلة اخر على ما مر وقد يمثلون بالعكس والعاكس و أحسن العبارات ما نقل عن أميرالمؤمنين (ع) «داخل فى الاشياء لا كدخول شىء فى شىء» و هذا هوالمعنى الصحيح لوحدة الوجود. (ش)

المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدّسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها او لمّا كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحيّز وخروج الجسم والجسماني من مكانه نزّهه تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء) كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محلّه و خروج ذي الهيئة من هيئته إلى هيئة اُخرى فإنّ أمثال ذلك من خواصّ الإمكان، ثمّ أتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما لا يليق به على سبيل الإجمال فقال: (سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره) سبحان مصدر مضاف إلى المفعول من سبّحه إذا نزّهه أي اُنزّه تنزيهاً عن جميع المعايب والنقايص من اتّصف بهذه الصفات ولا يتّصف بشيء منها غيره ، و يحتمل أن يكون سبحان للتعجّب من كمال تنزّهه وبعده عن صفات المخلوقين و بعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنّه كما لا يكون له مشارك في صفاته الذّاتيّة الكماليّة كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبيّة (و لكلّ شيء مبتدء) الظاهر أنّه مبتدأ وخبر ويحتمل أن يكون عطفاً (١) على قوله هكذا يعني سبحان من هو لكلّ شيء من الموجودات الممكنة مبتدء يبتدء منه وجود ذلك الشيء و كمالاته و ما يليق به وإذا كان هو مبدء لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة أن يكون مبدء الجميع ممكناً.

((الاصل))

٣- «محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن» «حازم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي ناظرت قوماً فقلت لهم: إن الله جلّ جلاله» «أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يُعرف بخلقه بل العباد يُعرفون بالله ،فقال رحمك الله . »

---

(١) قوله « و يحتمل ان يكون عطفاً » و هنا احتمال ثالث اظهر منهما نقله المجلسى عليه الرحمة قال : وقيل الجملة حالية اى كيف يكون هكذا غيره والحال أن كل شيء غيره له مبتدء و موجد و هو مبتدئه و موجده والمبدء لا يكون مثل ماله ابتداء. (ش)

((الشرح))

(محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّي ناظرت قوماً) في باب معرفة الله تعالى (فقلت لهم : إنّ الله جلّ جلاله) ليس «جلّ جلاله» في بعض النسخ (أجلّ وأعزّ أكرم من أن يعرف بخلقه) أي بإرشاد خلقه والحجج عليهم السلام هم المرشدون إلى سبيل المعرفة و أمّا الهداية فموهبيّة كما دلّ عليه بعض الرّوايات، و دلّ عليه أيضاً قوله تعالى « إنّك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» أو بصفات خلقه لأنّ معرفته بها شرك بالله العظيم (بل العباد يعرفون بالله، فقال : رحمك الله) (١) أي يعرفون الله بهدايته و توفيقه أي بما عرّفهم به من نفسه من الصفات

---

(١) قوله « بل العباد يعرفون بالله » معرفة الله بالله يحتمل احد ثلاثة، معان، لان المعرفة إما أن يكون معرفة وجوده تعالى اى العلم بأنه موجود ، واما أن يكون بمعنى معرفة ذاته ، ثم الباء السببية فى قوله «معرفة الله بالله» يحتمل معنيين الاول أن سبب المعرفة هو الله تعالى لكونه دليلا على وجود نفسه ، والثانى ان الدليل عليه هو مخلوقاته بهدايته فالاول من المتحملات الثلاثة أن معرفة وجوده ينبغى ان يكون بالنظر فى اصل وجوده بالدليل اللمى او البرهان الصديقى لابالدليل الانى و النظر فى معلولاته .الثانى أن العلم بوجود الله تعالى سواء كان بالنظر فى اصل الوجود او بالدليل الانى فانما تحصل للانسان بهدايته و توفيقه . الثالث معرفة ذاته تعالى لايمكن للانسان بتشبيهه بخلقه و ذكر الجنس والفصل على ما هو دأب المنطقيين فى الحدود بل معرف ذاته ذاته بأن يقال هو هو لايشبه شيئاً غيره. والمعنى الثالث اختيار الكلينى والثانى اختيار الصدوق والاول يستفاد من كلام المتأخرين من الشراح على اضطراب والمعانى الثلاثة كلها صحيحة فى انفسها الا أن الظاهر من أكثر الروايات ارادة مااختاره الكلينى، ولا يحمل هذا الحديث الا المعنى الثانى الذى نسبناه الى الصدوق عليه الرحمة أو معنى رابعاً أدق أشار اليه الشارح وما ذكره *

اللائقة به كما مرّ في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل أن يقرأ يُعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود حينئذ أنّه تعالى لا يُعرف حقّ المعرفة بالنظر إلى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفون بنور ربّهم كما تعرف الذرّات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله في آفاق النفوس أقلّ من نور الشمس في آفاق السماء قال عزّ من قائل «وأشرقت الأرض بنور ربّها» فضوؤه قاطع لرين أرباب الضماير، ونوره ساطع في أبصار أصحاب البصاير، ولا يبعد أن يكون قول أمير المؤمنين عليه السلام «الحمد لله المتجلّي لخلقه (١)» إشارة إلى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يرى الصانع أوّلاً والمصنوع ثانياً، وفي هذا القسم قد يقع الالتباس (٢) فيظنّ أنّ الرؤية القلبيّة تعلّقت بهما معاً كما يقع الالتباس

---

* كاف لاهل البصائر لاحاجة الى زيادة بيان فيه وحام حوله العلامة المجلسى (ره) ونقل دعاء عرفة لسيدالشهداء (ع) «كيف يستدل عليك بماهو فى وجوده مفتقر اليك، ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك، عميت عين لاتراك عليها رقيباً ـ الى آخر الدعاء» ومعذلك ذكر كلاماً يوهم أنه أراد الاستدل بالافاق والانفس وهو مايقال له دليل الإنّ أى معرفة الله بخلقه ضدما قاله منصور بن حازم. وروى الشيخ الصدوق فى التوحيد فى حديث طويل أن النصرانى سأل أمير المؤمنين (ع) و قال أخبرنى عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عزوجل؟ فقال علي بن أبي طالب: ما عرفت الله عزوجل بمحمد (ص) ولكن عرفت محمداً بالله عزوجل حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه و ارادة ألهم الملائكة طاعته و عرفهم نفسه بلاشبه ولا كيف».(ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٠٦. وفيه «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه».

(٢) قوله «قد يقع الالتباس» يظهر فى هذا المقام الشطحيات من أصحابه و يظهرون ألفاظاً يشمئز منه طبع العامة و يضيق عن اقتنائها حوصلة أوهامهم و ربما يشمونها رائحة الكفر لولم يعلم من أربابها التوغل فى الايمان ولكن يدفع المتشابه بالمحكم و الظاهر بالنص ويحمل كلام الناس على الصحيح مهما امكن. (ش)

في الرُّؤية العينيّة للناظر إلى المرآة فإنّه يظنُّ أنّه يرى نفسه والمرآة معاًمع أنَّ رؤية المرآة مقدَّمة على رؤيته، وثانيهما أن لا يرى مع الصانع غيره، وهذا القسم هو الفناء المطلق في الله و نظيره غفلة الناظر إلى المرآة عن رؤية شخصه إذا كان قصده من النظر إليها مشاهدة جوهرها وحسن هيئتها وسائر كمالاتها مع توجّه ذهنه إلى التأمّل في هذه الاُمور وتوغّله في التعمّق في محاسنها.

(باب)

(أدنى المعرفة)

((الاصل))

١ــ «محمّد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلويّ؛ و عليُّ بن إبراهيم، عن» «المختار بن محمّد بن المختار الهمدانيّ جميعاً، عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن» «عليه السلام قال: سألته عن أدنى المعرفة فقال: الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبه له ولا» «نظير، وأنّه قديم مثبت، موجودٌ غير فقيد وأنّه ليس كمثله شيء».

((الشرح))

(محمّد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلويّ؛ وعليٌّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد بن المختار الهمدانيّ جميعاً) همدان قبيلة من اليمن و بلد في العجم (عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام) قال العلامة: الفتح بالتاء المنقّطة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء المثناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام. و اختلفوا فيه اُهو الرِّضا عليه السلام أو الثالث عليه السلام والرَّجل مجهول والإسناد إليه مدخول وقيل: إنّما اختلفوا فيه لوقوع اختلاف في الفتح بن يزيد الجرجاني(١) والشيخ في

(١) قال فى جامع الرواة رواية فتح عن أبى الحسن الرضا عليه السلام فى التهذيب فى «باب تفصيل أحكام النكاح» و فى الاستبصار فى «باب أن ولد المتعة لاحق بأبيه» وفى *

كتاب الرجال إنّما ذكره في أصحاب أبي الحسن الثالث عليه السلام وحكم عليه بالجهالة والصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون أخبار الرّضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام في باب ماجاء عن الرّضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد(١) (قال: سألته عن أدنى المعرفة) الأدنى من الدّنو بمعنى القرب يقال: فلان داني المنزلة أي قريبها كما يقال في ضدّ ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سألته عن أقرب منازل المعرفة و مقاماتها (فقال: الإقرار) بالله أي بوجود ذاته المقدّسة الملحوظة معها جميع الكمالات على سبيل الإجمال بالعينيّة دون الزّيادة و الملحوظة معها استيلاؤها على مادقّ و جلّ وسيجيء عن الكاظم عليه السلام إنّ الله بمعنى المستولي على ذلك» (بأنّه لا إله غيره) بدلٌ أو بيان لقوله بالله للدّلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام «فقال له: الإقرار بأنّه لا إله غيره» (ولاشبه له) أي لا يشبهه شيء من الأشياء في صفاته الذّاتية والعقليّة والسلبيّة ولا يشبه هو شيئاً منها في صفات الخلق ولواحق الإمكان ولم يعرفه من شبّهه بخلقه بل أشرك معه إلهاً آخر (ولانظير) له أي لا يماثله شيء في ذاته المنزّهة عن دنس الإمكان ولواحق الافتقار، ويمكن أن يراد بالأوّل نفي المشابهة في الصفات الذّاتية و بالثاني نفي المماثلة فى الصفات الفعليّة، و بالجملة لكلٍّ من الخالق والمخلوق ذات وصفات تخصّ به ولا يتحقق في الآخر لتنزّه الغنيّ المطلق عن لحوق نقص الإمكان به وتطرّق معنى الافتقار إليه (وأنّه قديم) إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجد فلا يكون واجباً بالذّات، ولا يكون مبدء لجميع الموجودات ولا ينتهي إليه سلسلة الممكنات وإذا

---

* الكافى: «باب وقوع الولد من أبواب المتعة» تدل على أن أباالحسن هذا هو الرضا(ع).

(١) قوله بسنده عن الفتح بن يزيد. هذا لاينافى كلام الشيخ اذ لعل الرواية عن الرضا (ع) بواسطة لم يذكر فى رواية الصدوق او لعل الصدوق عليه الرحمة سهى فى تطبيق ابى الحسن على الرضا (ع) و اورده فى باب ما جاء عن الرضا لهذه العلة. و الطبقة تدل على صحة ما ذكره الشيخ فى الرجال لان الكلينى روى عنه بواسطتين وهذا و ان كان ممكنا مع كون الرجل من اصحاب الرضا (ع) لكنه بعيد و لافائدة فى التكلم فى الاسانيد فى أخبار اصول الدين كما قلنا سابقاً. (ش)

أقرّ بأنّه قديم فقد أقرّ بأنّه لا شيء قبله وهو ظاهر و لا شيء معه إذ لو كان معه شيء في الأزل لم يجز أن يكون خالقاً له لأنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً له، وإلى ذلك أشار مولانا الرّضا عليه السلام بقوله «إعلم علّمك الله الخير إنّ الله تعالى قديم والقديم صفة دلّت العاقل على أنّه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته» (مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقليّة والنقليّة وبالمشاهدة الحضوريّة أو غير متغيّر من حال إلى حال إذ التغيّر أمر يلحق الزّمان بالذّات والزّمانيّات بتوسّطه و هو سبحانه ليس بزمان ولا زماني فلا محالة لا يلحق ذاته المقدّسة و ماله من صفات الكمال و نعوت الجلال تغيّر أصلاً، فلا يجوز أن يقال مثلاً: كونه عالماً قبل كونه قادراً أو كونه حيّاً قبل كونه عالماً أو كونه قويّاً بعد كونه ضعيفاً و كونه أوّلاً قبل كونه آخراً (موجود غير فقيد) أي موجود لذاته بمعنى أنّه غير مفتقر في وجوده إلى غيره غير فاقد لوجوده أزلاً و أبداً أو غير فاقد لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى أنّه عالم بذاته غير غافل عنها وبذوات الأشياء و صفاتها و خواصّها قبل إيجادها و بعده فسبحان الّذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (و أنّه ليس كمثله شيء) لأنّ عالم القدس أجلّ من أن يدخل فيه صفات الخلق و لواحق الإمكان و عالم الامكان لا يصلح أن يتّصف بصفات الواجب و خواصّ الملك الدّيان.

((الاصل))

٢ـ «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم ـ في حال استقامته ـ» «أنّه كتب إلى الرّجل: ما الّذي لا يجتزء في معرفة الخالق بدونه؟ فكتب إليه» «لم يزل عالماً وسامعاً و بصيراً، وهو الفعّال لما يريد. و سئل أبو جعفر عليه السلام عن» «الّذي لا يجتزء بدون ذلك من معرفة الخالق فقال: ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء» «لم يزل عالماً سميعاً بصيراً».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم في حال استقامته) طاهر ابن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كأخيه فارس بن حاتم، و طاهر من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام و أبي الحسن موسى عليه السلام و أخوه فارس من أصحاب الرّضا عليه السلام قيل : هما كانا مستقيمين ثمّ تغيّرا و تفسّدا وأظهرا القول بالغلو، و قال ابن الغضايري : طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني أخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفاً و كانت له حالة استقامة كما كانت لأخيه و لكنّها لاتثمر. و فيه أنّه إن أراد أنّها لاتثمر في قبول مارواه بعد التغيّر فهو كذلك و إن أراد أنّها لاتثمر مطلقاً فهو ممنوع لأنّها تثمر في قبول مارواه قبل التغيّر كما في هذا الحديث (أنّه كتب إلى الرّجل) هو الكاظم أو الصادق عليهما السلام (ما الّذي لايجتزء في معرفة الخالق بدونه) أي بأقل منه (فكتب إليه لم يزل عالماً) بذاته و بالأشياء قبل إيجادها ولايعزب عنه شيء منها كلّيها وجزئيها وحقايقها ولوازمها وعوارضها وجوانبها وحدودها الّتي تنتهي إليها، روى الصدوق في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام بسنده عن الحسين بن يشار بالياء المنقطة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثلّثة المشدّدة(١) عن أبي الحسن علي بن موسى الرّضا عليهما السلام قال: سألته أيعلم الله الشيء الّذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إنّ الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عزّ وجلّ: إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون» وقال لأهل النّار «ولوردّوا لعادوا لما نهوا عنه» فقد علم عزّ وجلّ أنّه لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه . وقال للملائكة لمّا قالت: أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء و نحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال: إني أعلم مالاتعلمون . فلم يزل الله عزّوجلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، و فيه ردّ على من زعم أنّه ليس

(١) كذافي أكثر النسخ ولم أجد ضبطه مع الشين المعجمة بالياء المنقطة تحتها نقطتين انما الموجود في كتب الرجال «الحسين بن بشار» بالباء الموحدة والشين المعجمة أو بالياء المثناة من تحت مع السين المهملة و جعل الاخير في بعض المصادر نسخة.

عالماً بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم أنّ التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بأنفسنا فهو عالم و معلوم و علم و على من زعم أنّه ليس بعالم بغيره لأنّ علم أحد بغيره عبارة عن صورة مساوية له مرتسمة في العالم ولم يعلم أنّ علم أحد بغيره قد يكون حضورياً (١) بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم و عدم غفلة العالم عنه وأنّ العلم الحضوري أقوى من العلم الحصولي ضرورة أنّ انكشاف الشيء علي أحد لأجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله و صورته فيه. و على من زعم أنّه ليس عالماً بالجزئيّات (٢) لأنّ

---

(١) قوله «قد يكون حضورياً» حقق ذلك الحكيم الطوسى قدس سره فى شرح الاشارات و استحسنه العلامة فى شرح التجريد و اختاره المتأخرون و أصله من الشيخ شهاب الدين و بيانه أن المعلوم يجب ان يكون متعلق الوجود بالعالم و تعلق المعلول بالعلة اقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فاذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكروه شيء و هو أنه لا يكفى حصر علم الواجب فيما ذكر ، اذ يلزم منه عدم علمه بالاشياء قبل وجودها و هذا أفحش من العلم الحصولى الارتسامى ولا يندفع المحذور الا بما حققه استاد الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازى فى الاسفار و غيره من العلم الاجمالى فى الكشف التفصيلى فهو تعالى يعلم بعلمه بذاته جميع الاشياء مفصلا ولا يلزم من ذلك تكثر فى ذاته وليس ههنا موضع بيانه.(ش)

(٢) قوله «ليس عالماً بالجزئيات» هذا احد الامور الثلاثة من معتقدات الفلاسفة التى عدها الغزالى مخالفة لدين الاسلام: الاول قولهم بقدم العالم، والثانى عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث انكارهم المعاد الجسمانى . وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسى ـ قدس سره ـ من العلم الحضورى ارتفع الاشكال وانتفى المخالفة، واعلم ان مبنى توهم جماعة منهم عدم علمه تعالى بالجزئيات أن العلم بالجزئى انما يحصل بالحس، والحس بتأثر الجوارح عن الموجودات الجسمانية وليس لله تعالى جوارح تتأثر والجواب أن ذلك فى العلم الحصولى لا الحضورى. وقال المتكلمون أن ابصاره بمعنى العلم بالمبصرات وسمعه علمه بالمسموعات و قالوا ان له علماً بالمذوقات والمشمومات والملموسات أيضاً لكن لا يطلق عليه الذائق والشام*

الجزئيّات متغيّرة فعلمه بها يوجب التغيّر في ذاته، ولم يعلم أنّ التغيّر أمر اعتباريّ يقع في الإضافة لا في ذاته ولا في صفاته ولأنّ علمه بالكلّيّات و الجزئيّات لعدم كونه زمانيّاً مستمرّ على نحو واحد أزلاً و أبداً من غير تغيّر و تبدّل أصلاً (وسامعاً وبصيراً) بالمسموعات الجليّة والخفيّة والمبصرات الضعيفة والقويّة وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقليّة و النقليّة على (١)

* واللامس تعبداً شرعياً أو لغوياً و بالجملة له تعالى علم بالحلاوة ولا يذوق الحلاوة كما يعرف اللذة والالم ولا يتألم نظير من يعرف وجع الضرس ولكن لا يجد الالم فعلا لانه لا يوجع ضرسه وهذا الذى قاله المتكلمون عين ماقاله جماعة من الفلاسفة، الا أن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات الا بوجه كلى وقال المتكلمون له علم بالجزئيات لا بان يحس اى بوجه جزئى وكلاهما واحد فى المعنى، ويشمئز طباع السذج من التعبير الاول دون الثانى وبناء على العلم الحضورى يسقط البحث (ش)

(١) قوله «البراهين العقلية والنقلية» البرهان العقلى المشهور هو دليل الحركة و السكون وهو خاص بالاجسام و بيانه أن الجسم لا يخلو عن الحوادث و أقلها الحركة و السكون وهما حادثان لان الحركة كون الجسم فى مكان ثان بعد كونه فى مكان أول و السكون كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان بعينه، و قالوا ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث ولم يقيموا دليلا على كون غير الاجسام حادثا، والبرهان النقلى آيات وروايات كثيرة تدل على خلق الارض والسموات و مافيها وغيرها واجماع أهل الملة على الحدوث ولكن لم نر حديثاً أو آية تدل على اثبات الحدوث تعبداً بل على اثبات واجب الوجود وأن الحدوث ملازم له كما أشرنا اليه سابقاً، وقال بعض المتكلمين بعد اعترافهم بأن الحدوث الذاتى كاف فى المعلولية و فى ثبوت الواجب تعالى: أن الفاعل المختار يجب أن يكون معلوله حادثاً زمانياً والا لزم كونه تعالى فاعلا مضطراً يصدر عنه العالم بغير اختياره وعلمه كصدور النور عن الشمس و نحن لا نتعقل ذلك اذ يمكن أن يكون الفاعل المختار أراد افاضة الوجود على شيء بعد شيء دائماً باختياره ولا يجب تشبيه فعله تعالى بالشمس والنور، نعم لو كانت الشمس عاقلة عالمة مختارة فاعلة بالارادة وكان صدور النور*

حدوث العالم فهو لذاته يسمع و يرى حتّى لايعزب عنه ما تحت الثرى «وإن تجهر بالقبول فإنّه يعلم الجهر و أخفى» لا للآلات كما يسمع و يبصر لأجلها الإنسان و ساير الحيوانات لاستحالة اتّصافه بالجسميّة ولو احقها، وفيه ردٌّ على من زعم أنّه لا يسمع ولايبصر لأنّ السمع والبصر عبارة عن تأثّر الحاسّة والآلة أو أمر مشروط به وليس له حاسّة و لم يعلم أنّ ذلك قياس للغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لأنّ ذاته تعالى مغايرة لذواتنا و صفاته مخالفة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه و بصره نفس التأثّر عن الحاسة ولا أمراً مشروطاً به ولإنكار هؤلاء الفرق الضالّة المضلّة علمه و سمعه وبصره خصّ عليه السلام هذه الثلاثة بالذّكر لتثبيت قلوب العباد بها و تسديدها (و هو الفعّال لما يريد) بمجرّد الإرادة من غير حركة ولا آلة ولاتعب ولاصوت و هو نافذ الإرادة لايمتنع عن إرادته شيء و فيه ردٌّ على من زعم أنّه واحد لايصدر عنه إلاّ واحد (١).

---

* منها باختيارها وكونه دائماً لم يبعد المثل وله المثل الاعلى . (ش)

(١) قوله «ردعلى من زعم انه واحد» قولهم «الواحد لايصدرعنه الاواحد» ليس مما عده الغزالى مخالفا للشرع وان عد كثيراً من قواعدهم غيرتامة وأدلتهم غير وافية لكن حصر المخالفة فى ثلاثة ذكرناها. والحق أنه يرد بعض الاقوال لالانها باطلة بل لانها تستلزم عرفاً أمراً باطلا أولان عبارته توهين وتهجين كما حكى ان بعض الملوك رأى فى المنام سقوط أسنانه فسأل بعض المعبرين فقال: هذا دليل موت الاقارب فساء الملك ، ثم عرضه على معبر آخر فقال هذا دليل طول عمر الملك و كونه أكثر من عمر اقاربه، و مثله روى عن بعض الخلفاء سأل صحابيا عن عمره و أنه كان أسن من رسول الله (ص) أو أصغر قال الصحابى : كان رسول الله (ص) أكبر منى و لكنى ولدت قبله، والتعبيران واحد من جهة المعنى لكن أحدهما حسن والاخر قبيح، اذا عرفت هذا فاعلم ان كون بعض مخلوقاته تعالى اشرف و أفضل من سايرها و كون الاشرف اول صادر عنه و كون سائر الاشياء مخلوقاً بعده و كون فاعليته تعالى لبعض الامور بواسطة ملك او سبب معد جسمانى كالشفاء بالدواء ، و تحريك السحاب بالرياح ، وعذاب الكفار بأيدى المؤمنين و عدم صدور بعض الامور عنه تعالى أصلا لقبحه و مفسدته*

(وسئل أبوجعفر عليه السلام) الظاهر أنّه ليس من تتمّة حديث المكاتبة وأنّ الراوي عنه عليه السلام غير معلوم و يؤيّده أنّ الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاّحقة و قيل : الأظهر أنّه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولايخفى بعده (عن الّذي لايجتزء بدون ذلك) أي بدونه فوضع الظاهر موضع الضمير (من معرفة الخالق) «من» بيان للموصول أو متعلّق بلايجتزء و على التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو (فقال: ليس كمثله شيء ولايشبهه شيء) إذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان محتاجاً إلى المؤثّر والمدبّر مثله ، و أيضاً التشابه هو الاتّفاق في الكيفيّة ولا كيفيّة له (لم يزل عالماً سميعاً بصيراً) إنّما ترك العاطف هنا للتنبيه على كمال المناسبة بين الأخيرين وبين الأوّل لأنّ السمع والبصر في حقّه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وجيء بالعاطف سابقاً للتنبيه على المغايرة بحسب الاعتبار.

((الاصل))

٣- « محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن الحسن بن عليّ بن يوسف بن » «بقّاح، عن سيف بن عميرة، عن إبراهيم بن عمر قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول:» «إنّ أمر الله كلّه عجيب الا أنّه قد احتجّ عليكم بما قد عرّفكم من نفسه».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين ، عن الحسن بن عليّ بن يوسف بن بقّاح ،

* كالظلم والكذب ليس شيء من ذلك مبائناً لقواعد الاسلام ومفاد قولهم «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» ليس الا ماذكرنا و معذلك انه عبارة يشمئز منها الطبع ولو قيل انه خلق اشرف الموجودات اولا و خلق غيره بعده لم يشمئز كما ورد خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها وفي نهج البلاغة «نحن صنائع الله والناس بعد صنائع لنا» و هذا من جهة المعنى نظير قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد ولكن اداة النفي تهيج السذج. (ش)

عن سيف بن عميرة، عن إبراهيم بن عمر قال :سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إنّ أمر الله كلّه عجيب) حيث أنّه فاعل العجايب والغرايب من ملكوت السموات والأرض و العناصر والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الّذي يحير أبصار بصائر الخلائق و يضطرّهم إلى الاقرار بوجوده و قدرته وعلمه والازعان لإرادته و أمره و حكمته و إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «عجبت لمن شكّ في الله و هو يرى خلق الله (١)» (الا أنّه) الا بفتح الهمزة و تخفيف اللاّم حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة و تشديد اللاّم من أداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك و دفع توهّم أنّ من لم يحصل له المعرفة لا حجّة عليه بعيد جدّاً (قد احتجّ عليكم بما عرّفكم من نفسه) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرّفهم و لله على الخلق إذ اعرّفهم أن يقبلوا (٢) توضيح ذلك أنّ الله عرّفهم وجوده وعلمه و قدرته و حكمته أوّلا بما يدلّ على ذلك بالضرورة فإنّ من تأمّل خلق السموات والأرض و ما بينهما سيّما في بدء خلقه في ظلمات الأرحام و متضاعفات الأستار و استقراره في قرار مكين إلى قدر معلوم و أجل معين و انقلابه في بطن أمّه من حال إلى حال وهو لا يعلم دعاءً ولا يسمع نداءً و خروجه من ذلك المضيق إلى منزل لم يشهده و مقام لم يعرفه ، واجترار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم أنّ له إلهاً صانعاً قادراً حكيماً عليماً و هذا العلم ضروري و إن احتاج إلى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز، ثمّ عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال و عينيّتها و نعوت الجلال الّتي لايطّلع عليها العقول بالاستقلال إلاّ بالاشراقات القلبيّة و إرسال الرّسل و إنزال الكتب و نصب الإمام ليحيى من حيّ بيّنة و يهلك من هلك عن بيّنة و لئلاّ يكون للناس على الله حجّة فوجب عليهم أن يعرفوه كما عرّفهم و أن يصفوه بما وصف به نفسه، و من وصفه بغير ذلك فقد أشرك به و ألحد في أمره و تعدّى في حقّه.

---

(١) النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم١٢٦.
(٢) سيأتى فى باب حجج الله على خلقه من كتاب التوحيد.

باب
(المعبود)

((الاصل))

١- « عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عُبيد ، عن الحسن بن محبوب ،»
«عن ابن رئاب و عن غير واحد،عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من عبدالله بالتوهّم فقد»
« كفر،و من عبدالاسم دون المعنى فقد كفر، و من عبدالاسم والمعنى فقد أشرك ، و»
« من عبدالمعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته الّتي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه و»
«نطق به لسانه في سرائره و علانيته فاُولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً .وفي»
«حديث آخر: اوُلئك هُم المؤمنون حقّاً»

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب ، عن ابن رئاب، وعن غير واحد،عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من عبدالله بالتوهّم)أي بتوهّم أنّ له حدّاً أو كيفيّةً أو صورة أومقداراً أو أيناً أو و ضعاً إلى غير ذلك من المعاني الوهميّة والصور الخياليّة والمفهومات العقليّة (فقد كفر) لأ نّه اتّخذ معبوداً باطلا، إذ المعبود الحقّ لاينا له الأ وهام ولا يدركه الأ فهام ولا يعرضه لواحق المحسوسات و لايلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، فمن تصوّره أو توهمّه أو تخيّله بنحو من هذه الأ نحاء و عبده فقد كفر (ومن عبدالاسم)المركّب من الحروف(١) مثل الله والرّحمن والرّحيم والقادر وغيرها (دون المعنى) المراد منه وهو الذّات

(١) « من عبدالاسم المركب من الحروف » عبادة الاسم المركب من الحروف بعيد من العقلاء اذ لم نر أحداً عبدالاسم أو نقل عبادته من أحد الا أن بعض جهلة عصرنا يعدون كل تشريف و تعظيم عبادة و يرون زيارة قبور الاولياء شركاً ، والتختم بخاتم عليه نقش *

المقدّسة المنزّهة عن التركيب والحدوث (فقد كفر) لأنّ المعبود الحقّ هو المعنى والاسم غيره فمن عبدالاسم فقد عبد غيره ومن عبدغيره فهوكافر (ومن عبد الاسم والمعنى) أي المجموع من حيث هو أو كلّ واحدمنهما والأخير أنسب بقوله (فقد أشرك) حيث جعل الاسم مشاركاً للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتّخذ إلهين اثنين بل آلهة لتعدّد الاسماء و تكثّرها (ومن عبدالمعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده و ذكراسماً من أسمائه باعتبار أنّه دالّ عليه على ماجرت عليه العادة من انتقال الذّهن من اللّفظ إلى المعنى لاباعتبار تعلّق العبادة به (بصفاته) متعلّق بعبد أوحال عن فاعله أوعن مفعوله أوحال عن الاسماء يعني من عبدالمعنى حال كون ذلك العابد آخذاً بصفاته أوحال كون المعنى مأخوذاً بصفاته أوحال كون الأسماء متلبّسة بصفاته (الّتي وصف بها نفسه) في القرآن و بيّنها لرسوله و علّمها الرّسول أوصياءه و علّمه الأوصياء سائر الخلايق كما تعرف من أحاديثهم (فعقد عليه قلبه) أي فعقد على المعنى المأخوذ مع صفاته على الوجه اللائق به قلبه عقداً جازماً (و نطق

---

* اسم الله أو احد الانبياء والاولياء كفراً أو يقولون من استشفى او تبرك باسم من اسماء الله تعالى فهو عابد غيرالله تعالى و ينكرون تأثير الادعية والاسماء على ما ورد في الاحاديث والروايات والحق أن التبرك والتوسل شيء والعبادة شيء آخر و عليهذا فالمرادمن الاسم المعبود هوالمفهوم المتبادر من الاسماء لانفس الحروف ، وسيأتي في باب حدوث الاسماء رواية محمدبن سنان قال: «سألته عن الاسم ما هوقال صفة لموصوف» فمعنى قوله(ع) من عبدالاسم من عبدالمفهوم و هذا أحد الاحتمالين الذين ذكرهما المجلسي عليه الرحمةوفي مقابله من عبدالمصداق و هو المعنى في كلام الامام (ع) والحاصل أن عبادة المفهوم كفر و عباده المفهوم والمصداق معاً شرك و عبادة المصداق باشارة المفهوم ايمان حق فمن عرف الله تعالى بصفة القدرة فقط و عبده باسم القادر فقطفقدعبد صفة واحدة بشرط لاعن غيرها او الواجد لصفة القدرة الفاقد لغيرهامن الصفات ليس هو الله تعالى نظيرمن اضاف اخاه واحسن اليه ولايعرف انه اخاه لايصدق عليه صلةالرحم. (ش)

به لسانه) بسبب ذكرأسمـائه (في سرائره و علانيته) السرّ متعلّق بالعقد والعلانية بالنطق ،وتعلّق المجموع بالمجموع أو كلّ واحد بكلّ واحد بعيد،وفيه إشارة إلى اعتبار خشوع القلب والجوارح في العبـادة (فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً ، وفي حديث آخر :أولئك هم المؤمنون حقّاً) حقّاً مفعول مطلق حذف ناصبه وجوباً كما في زيد قايم حقّاً أي حقّ حقّاً يعني ثبت وفي قوله« بصفاته الّتي وصف بها نفسه» إشعار بأنّ صفاته توقيفيـّة وأنّ الحقيقة الإلهيـّة غير معلومة لنا و إنّا أنـّما نعلمها من جهة صفاتها و آثارها الظاهرة في عالم الإمكان و أنـّها مختلفة فإنّ أثر العلم والحكمة شيء و أثر الصنع والقدرة شيء آخر و هكذا في ساير الصفات ، ثمّ لمـّا كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الّذي يقف فيه الأوهام على حدّ لايليق بجناب الحقّ لأنّ عالم الوجوب الذّاتي عالم وحدة لاكثرة فيه أصلاً ولاسبيل فيه لاحكام الوهم و كانت هذه الصفات الّتي اختلفت آثارها و مفهوماتها غير مفيدة لمعرفـته تعالى على أي وجه أخذناه، و أيّ طريق تصوّرناه بل قد تصير حجاباً بيننا و بينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيـّرين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبـّهوه بالجسم و بعضهم شبهوه بالصورة و بعضهم اعتقدوا أنّ صفاته اُمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة وجب على العبـد السـّالك إلى الله الطالب لمعرفته من جهة صفاته على ماينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوّة الاشراقات القلبيـّة (١) الحاصلة من أجل متابعة النواميس الإلهيـّة والقوانـين

(١) قوله « أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات » اجاد البيان غايته فى شـرح الحديث ولم يبق لاحد كلاماً الا توضيحاً و تمثيلا والحاصل أن الانسان لكونه فـى عالم الفرق والكثرة يرى كل شيء متميزاً عن الاخر مبايناً عنه وعلى اصطلاح المنطقيين يلاحـظ كل مفهوم بشرط لاعن الاخر و اسامى الله تعالى و مفاهيم صفاته كالعلم والقدرة والحيوة و غيرها متميز و المصداق واحد و كذلك معرفة الائمة عليهم السلام فمن الناس من كان يعرفهم بانهم من اولاد النبى (ص) و يكرمهم كما نكرم الذرية الطيبة و منهم من كان *

الشرعيّة الّتي بيّنها رسول الله صلّى الله عليه وآله لوصيّه أمير المؤمنين عليه السلام و بيّنها أمير المؤمنين عليه السلام للاُمّة وهداهم إليها فمن عرف صفاته بتعليمه عليه السلام و جرّدها عن شوائب الأوهام و مفتريات الأفهام فهو من أصحابه عليه السلام و من عرفها برأيه و أخذها بوهمه فهو ضالٌّ مضلٌّ شبّه ربّه بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاُولئك هم الظالمون ، ثمّ هذا طريق المتوسّطين(١) في معرفته تعالى. وأمّا الكاملون بالنفوس القدسيّة كالأنبياء والأوصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثمّ يعرفون آثاره وأفعاله كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله»

((الاصل))

٢ ـ عليٌّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم » «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها، الله ممّا هو مشتقٌّ؟ قال: فقال لي» « ياهشام الله مشتقّ من إله والإله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم»

---

* يعرفهم بانهم علماء محدثون و يجعلونهم فى رتبة الشافعى و ربيعة الرأى و منهم من يقول بعصمتهم وطهارتهم ووصول احكام الله اليهم من الرسول (ص) بالاسناد و استحقاقهم الخلافة لانهم اقرب الى رسول الله (ص) كبعض الزيدية و منهم من يعتقد فيهم الولاية و الالهام والرابطة مع الله تعالى و كونهم مؤيدين بروح القدس و عدم انحصار علومهم فى النقل والرواية، و امامتهم بالنص والتعيين من الله تعالى و منهم من يجاوز ذلك حتى يقول بتصرفهم فى الاكوان والاماتة والاحياء وغير ذلك والمعرفة الحقيقية ان يعلم ماهم عليه وكذلك عبادة الله تعالى باعتبار صفة من صفاته ليس عبادة له تعالى و معرفة بل عبادة تلك الصفة خاصة الا ان تقصد المعنى أى المصداق والحقيقة و تجعل الصفة اشارة اليه و ليس ذلك سهلا على أكثر الناس فصح أن يقال هذه الصفات حجب. (ش)

(١) قوله «هذا طريق المتوسطين» أى من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته و اما الكاملون فهم يعرفونه بذاته ثم يعرفون آثاره. (ش)

«دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبدالاسم والمعنى فقد كفر و عبداثنين»
«ومن عبدالمعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت ياهشام، قال فقلت زدني قال: إنّ»
«لله تسعة وتسعين أسماً فلوكان الاسم هوالمسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً ولكنّ الله»
«معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره، ياهشام الخبز اسم للمأكول والماء»
«اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنّار اسم للمحرق أفهمت ياهشام فهماً تدفع»
«به وتناضل به أعداءنا والمتّخذين(۱) مع الله جلّ وعزّ غيره؟ قلت: نعم، قال:»
«فقال: نفعك الله به وثبّتك ياهشام، قال هشام فوالله ماقهرني أحد في التوحيد»
«حتّى قمت مقامي هذا».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها) أي سأل عن كلّ واحد منهما أو سأل عن اشتقاقها وذكر أسماء من باب التمهيد على أن يكون هذا الكلام من قبيل سأل عن زيد وحاله أي سأل عن حاله، و لعلّ ذلك السؤال نشأ من العلم بأنّ أسماءه تعالى لاتدلّ على ذاته بذاته بل إنّما تدلّ عليها مع ملاحظة صفاتها فلذلك سأل عن اشتقاقها والاشتقاق هو كون أحد اللّفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك أنّ الأوّل مأخوذ من الثاني وأنّ الثاني أصله (الله ممّا هو مشتقّ) أي سأل الله مشتقّ من أيّ شيء فقوله «ممّا» متعلّق بمشتق (قال: فقال لي ياهشام الله مشتق من إله) بكسر الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلمّا ادخلت عليه الألف واللاّم حذفت الهمزة تحقيقاً لكثرته في الكلام ولوكانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم الاله، و إنّما قطعت الهمزة مع كونها زايدة غير أصليّة في النداء مثل ياالله للزومها تفخيماً لهذا الاسم الشريف و قال أبوعلي النحوي الألف واللاّم عوض منها و لهذا قيل: يا الله بقطع الهمزة لكونهاعوضاً عن الهمزة الأصليّة المحذوفة الّتي هي همزة قطع لكونها جزء كلمة، وردّ الأوّل بأنّه لايجوز أن يكون قطعها لكثرة الاستعمال لأنّ ذلك

---

(۱) في اكثر النسخ [والملحدين].

يوجب أن يقطع الهمزة في غير هذا الاسم ممّا يكثر استعمالهم له فعلمنا أنّ ذلك لمعنى اختصّت به ليس في غيرها ولا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون عوضاً من الحرف المحذوف الّذي هو الألف والفرق بين المشتقّ والمشتقّ منه أنّ المشتقّ وهو الله مختصٌّ بالمعبود بالحقّ لا يطلق على غيره أصلاً و المشتق منه وهو الإله اسم جنس يقع على كلّ معبود بحقّ أو باطل ثمّ غلب على المعبود بالحقّ و مع الغلبة يستعمل في المطلق أيضاً كما في قولنا لا إله إلاّ الله وأمّا الإله فقد اختلفوا في أصله المشتق منه فقال صاحب الكشّاف إنّه مشتقٌّ من ألِهَ بفتح الهمزة و كسر اللاّم إذا تحيّر لأنّه ينتظمها معنى التحيّر والدّهشة وذلك لأنّ الأوهام تتحيّر في معرفة المعبود وتدهش العقول فيها ولذلك كثر الضلال و فشا الباطل وقلّ النظر الصحيح، وقيل من ألَهَ بفتح الهمزة واللام إلاهةً بمعنى عبد لأنّ الناس يعبدونه وهو معبود وإليه ميل الجوهري وقيل: من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه لأنّ القلوب تطمئنُّ بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته ، أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه لأنّ العابد يفزع إليه في النوائب أو من أله الفصيل إذا ولع بأمّه إذ العباد مولعون بالتضرّع إليه في الشدائد، أو من وَلهَ إذا تحيّر وتخبّط عقله وكان أصل إله ولاهاً قلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فقيل إله، وقيل أصله لاهٌ مصدر لاه يليه لاهاً إذا احتجب وارتفع لأنّه تعالى محجوبٌ عن إدراك الأبصار و مرتفع على كلّ شيء و عمّا لا يليق به، ويحتمل أن يقرء أيضاً اله في هذا الحديث بفتح اللاّم و كسرها فيرجع اشتقاق الله منه(۱) إلى المعاني المذكورة بلا واسطة و بالجملة المستفاد من هذا الحديث

(۱) قوله «فيرجع اشتقاق الله منه اه» فى كليات ابى البقاء اختلف فى لفظة الجلالة على عشرين قولا أصحها أنه علم غير مشتق على ما هو اختيار المحققين لاستلزام الاشتقاق أن يكون الذات بلاموصوف لان ساير الاسامى الحقيقية صفات وهذا اذا كان مشتقا يلزم ان يكون صفة و ليس مفهومه المعبود بالحق كالاله ليكون كليا بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً وعلى كيفيات ذلك الوجود أعنى كونه أزلياً أبدياً واجب الوجود لذاته ــ الى أن قال ــ و انما الكلام فى أنه من الاعلام الخاصة أو الغالبة و اتفقوا *

أنّ الله أصله إله على فعال أو فعل بفتح العين أو كسرها وأنّه يجري فيه ما يجري في أصله من المعاني المذكورة وأنّه صفة كأصله وإن صار علماً لذاته المقدّسة كالنجم للثريّا وبذلك يظهر بطلان قول من قال: إنّ الله غير مشتقّ من شيء وأنّه علم في الأصل لذاته المخصوصة لانّه يوصف ولا يوصف به ولأنّه لابدّ له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الأسماء سوى الله ولأنّه لو كان وصفاً لم يكن لا إله إلّا الله توحيداً مثل لا إله إلّا الرّحمن فإنّه لا يمنع الشركة بحسب أصل الوضع الوصفي ، قال القاضي: والأظهر أنّه وصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره و صار كالعلم مثل الثريّا أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به و عدم تطرّق احتمال الشركة إليه لأنّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول فلا يمكن أن يدلّ عليه بلفظ ولأنّه لو دلّ على مجرّد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض» معنى صحيحاً ولأنّ الاشتقاق هو كون أحد اللّفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب و هو حاصل بينه و بين الاُصول المذكورة (والإله يقتضي مألوهاً) أي حايراً متحيّراً مدهوشاً في أمره أو عابداً متعبّداً له أو ساكناً إليه مطمئنّاً بذكره أو فارغاً إليه مولعاً بطاعته متضرّعاً له أو متحيّراً متخبّطاً متفكّراً في شأنه وعلوّ قدره أو محتجباً عن إدراكه، فالله لكونه مشتقّاً من الإله يقتضي مألوهاً بهذه المعاني أيضاً والغرض من هذا الكلام هو التنبيه

على ان لفظ الله مختص بالله و اصل اسم الله الذى هو الله اله ثم دخلت عليه الالف و اللام الى آخر ما قال. وهذا الذى اختاره و نقله عن المحققين هو الصحيح ولا ينافيه الحديث كما زعمه الشارح حتى ضعفه صوناً لكلام الامام (ع) و ذلك لان الاشتقاق فى عرف المتأخرين غيره فى اصطلاح الامام (ع) والامام (ع) أثبت الاشتقاق بمعنى والمتأخرون نفوا الاشتقاق بمعنى آخر والاشتقاق فى كلامه (ع) أقرب الى لغة العرب الفصحى و مقصوده الاخذ بالمناسبة كما قالوا ان الروح مشتق من الريح و ليس الروح مشتقاً فى اصطلاح الصرفيين بل هو مناسب فى المعنى واللفظ مع الريح فكانه مأخوذ منه أى مشتق بهذا المعنى وفى رواية علاء ابن عبد الرحمن «أن اسم فاطمة مشتق من فاطر السموات» (ش)

على اعتبار مايقتضيه المشتقّ منه في المشتق أيضاً، و يحتمل أن يراد بالمألوه المألوه فيه بتقدير في و هو المعبود و هذا أنسب بقوله (والاسم غير المسمّى) فالله يعني المركّب من ألف ولام وهاء غير معناه المقصود منه، وقد اختلفوا في أنّ الاسم غير المسمّى أو عينه والأوّل هو الحقّ و هو مذهب المعتزلة والثاني هو الباطل و هو مذهب الأشاعرة قال الرّاغب من قال بالأوّل نظر إلى قولهم سمّيته زيداً و زيد اسم حسن، و من قال بالثاني نظر إلى قولهم رأيت زيداً و زيد رجل صالح فإنّ مرادهم هو المسمّى أقول: فيه نظر لأنّ مرادهم في هذا اللّفظ (١)

---

(١) «قوله فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ» نظر الشارح غير وارد على الراغب بل هو ابطال لزعم الاشاعرة و استنادهم ، فكم للاشاعرة من اقوال غير معقولة تمسكوا بها بتعصب شديد مثل أن الله تعالى ليس بجسم و مع ذلك يرى بالابصر، و قولهم بالجبر وانه تعالى يجرى الافعال على أيدى العباد و يعاقبهم عليه، ومثل قولهم بنفى الحسن و القبح العقليين، ومثل قولهم بنفى الاسباب وجواز الترجيح من غير مرجح. ومن قولهم بالكلام النفسى و بقدم القرآن، و بالكسب و هذا أيضاً أعنى قولهم بأن الاسم عين المسمى مثل تلك الخزعبلات ليس لها معنى البتة و ليس مستندهم فى عقائدهم عقل ولا نقل صحيح بل عواطف العامة و استعدادهم لقبول الاغراق والمبالغات فى تعظيم ما ينسب الى دينهم و ان خالف المعقول والمنقول مثلا رأوا نسبة كل شيء الى الله تعالى حتى أفعال العباد تعظيما له تعالى و استبشعوا أن يقال أن العباد يفعلون افعالهم بغير ارادة الله، ورأوا قدم القرآن تعظيماً للقرآن، وحدوثه توهيناً له ونظير ذلك قد يتفق فى الغلاة والمفوضة من المنتحلين الى الشيعة فيرون أن الائمة شركاء فى الالوهية و ان الله تعالى حل فيهم أو فوض أمر الرزق والخلق اليهم ولايلتفتون الى الدليل العقلى والنقلى على بطلانه والاشاعرة رأوا تعظيم الناس لاسماء الله الحسنى والتبرك بها فدعاهم الى القول بان الاسم عين المسمى كما دعاهم مثله الى القول بقدم القرآن و ان اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا فى العقل ، وقبل العامة عنهم لكون العواطف فيهم مقدمة على العقل و،اعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الاشعرى و كان الاشعرى معاصراً للكلينى ـ عليه الرحمة ـ واصل الاعتزال من واصل بن عطاء تلميذ*

مسمّاه باعتبار أنّ الحكم مترتّب عليه لأنّ اللّفظ نفس مسمّاه فلادلالة فيه على العينيّة، وقال الشيخ رحمه الله في الكشكول : إعلم أنّ أصحاب القلوب على أنّ الاسم هو الذّات مع صفة معيّنة و تجلّي خاص، و هذا الاسم هو الّذي وقع فيه التشاجر أنّه هل هو عين المسمّى أو غيره و ليس التشاجر في مجرّد اللّفظ كما ظنّه المتكلّمون (١) فسوّدوا قراطيسهم و أفعموا كراريسهم بمالايجدى بطائل ولا

*الحسن البصرى فى المائة الاولى و أواخر الثانية ووفات واصل سنة ١٣١ والمعتزلة اصحاب نظر وفكر و فى مقابلهم اصحاب الحديث يسمون أنفسهم أهل السنة وكانوا يرون النظر فى الدين بدعة مهلكة ولماظهر شيخ الاشاعرة وتتبع اميال اصحاب الحديث وعواطف العامة و أجال النظر فى غرضهم وميز بين مايستحسنه العوام ويكون أقرب الى ميولهم ورغباتهم و بين مايستبشعونه ويتنفرون منه فركب مذهباً فى اصول الدين ووضع قواعد ولم يلتفت كثيراً الى العقل فيها مثلا نفى التجسم صريحاً فى الله تعالى ومع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه وأن له يدين وعينين و وجهاً و أنه تعالى يرى بالابصار يوم القيامة كمايرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولايراه الكافرون لانهم عن الله محجوبون، و يصدقون بان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا فيقول : «هل من مستغفر» وكل ذلك يثبت التجسيم و استوجه المتأخرون كلامه بان المصلحة التى اقتضت أن يعبر فى القرآن والاحاديث بألفاظ كالوجه واليد وكونه تعالى على العرش هى مصلحة باقية مستمرة أبدالدهر فيجب الاعتراف بهذه الالفاظ وعدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال فى عدم جواز تأويل ساير ماورد فى الشريعة من المعراج وعذاب القبر وأمثالهما. (ش)

(١) قوله «كما ظنه المتكلمون» ظاهر كلام الشيخ ان التشاجر كان اولا بين العرفاء ثم اخذه المتكلمون من غير تحقيق وحملوه على غير وجهه ويحتمل أن يكون الامر بالعكس بأن يكون الاختلاف اولا بين اصحاب الحديث والظاهريين من العامة وبين المعتزلة ثم اخذ منهم العرفاء و تكلموا فيه بمعنى أعلى و أشمخ على اصطلاحهم و صرفوا البحث عن الاسم اللفظى الى الاسم فى اصطلاحهم. قال القيصرى الذات مع صفة معينة وتجل من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، و هذه الاسماء الملفوظة هى اسماء الاسماء وقد مر حديث محمد بن سنان موافقاً لاصطلاح العرفاء ، وهو أن الاسم صفة لموصوف فمرجع تشاجر أصحاب القلوب الى أن صفات واجب الوجود عين ذاته باعتبار و غيرها باعتبار وافعمه ملاه والكراريس جمع كراسة بمعنى الاجزاء . (ش)

يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيچه رمزى ميتوان خواند زهر افسانه فيضى ميتوان يافت

وفيه أيضاً نظر لأنّه إن أراد بالذّات المأخوذة مع صفة معيّنة ذات المعنى فهي المراد بالمسمّى و كونها عين الاسم أوّل النزاع على أنّه لامعنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه(١) و إن أراد بهاذات اللّفظ الحاصلة من الحروف و دلالتها على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلّمون فليتأمّل، ثمّ لهذه المسئلة فوائد كثيرة و ما يقال من أنّ النزاع (٢) فيها و تحقيق الحقّ منها لاطائل تحته ليس

---

(١) قوله «لامعنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه» التشاجر بين العرفاء ليس كالتشاجر بين المتكلمين لان الذات مع الوصف هى الذات باعتبار و ليست هى هى باعتبار ولم يختلف العرفاء فى ذلك الا فى تعبيرهم مع التصديق بصحة التعبير الاخر و مثال ذلك قدسبق فان من عرف جاره بعنوان أنه زيدبن عمرو ولم يعرف أنه من العلماء أو أنه من أقربائه ثم عرف ذلك ان قال بعد ذلك انى كنت أعرفه صدق و ان قال ماكنت أعرفه صدق أيضاً لانه عرف ذاته ولم يعرفه بصفة والذات مع الصفة غيرها بغير صفة و أما الاشاعرة فهم أنــذل و أنزل من ان يفهموا هذه المعانى بل كلامهم فىالاسم الملفوظ ولايبعد نسبة ذلك اليهم بعد أن رأينا منهم القول بأن الله ليس جسماً و معذلك يراه المؤمنون بأبصارهم لا ببصائرهم فىالاخرة ولايراهم الكفار و غير ذلك من مخالفات العقول. (ش)

(٢) قوله «و ما يقال من أن النزاع» يعنى كلام الشيخ البهائى ليس بشيء و هــذا جرأة عظيمة سبق اليها قلم الشارح من غير عمد و قال الامام فى التفسير الكبير أن هذا البحث يجرى مجرى العبث و هو من المتعصبين للاشعرى فاذا اعترف هو بكون البحث عبثا فحق للشيخ عليه الرحمة أن يقول لاطائل تحته ولامعنى لتعصب الشارح لهم ولم يأت بشيء هنا ولاهناك ولم يكن غرض شيخ الاشعريين الا مماشاة عواطف العامة كما نرى فى زماننا من بعض الناس يلتزمون بكل شيء يخالف العقل من مذهب الاشاعرة ان كان فيها رضــى العامة مثلا اذاقلت كل شيء بارادة الله كان أدل على ايمانك من ان تقول فعلى باختيارى وارادتى و اذاقلت ان الله قادر على أن يدخل الجسم المادى من الباب المسدود و الجدار*

بشيء، و سيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب معاني الأسماء و اشتقاقها إن شاء الله تعالى و لمّا أشار إلى أنّ الاسم غير المسمّى أشار إلى أقسام العبادة و إثبات واحد من تلك الأقسام و إبطال ما عداه بقوله (فمن عبد الاسم) و اتّخذه معبوداً لنفسه (دون المعنى) المقصود من هذا الاسم الّذي هو المعبود بالاستحقاق (فقد كفر) بالله حيث جعل ما ليس برب ربّاً معبوداً (ولم يعبد شيئاً) أي ليست عبادته هذه عبادة أو لم يعبد شيئاً موصوفاً بالشيئيّة الحقّة الحقيقيّة المجرّدة عن شوائب الإمكان و لواحق الحدوث و عدم استحقاق الاسم للعبادة المختصّة بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار أنّه اسمه للثناء والتعظيم (و من عبد الاسم والمعنى) أي مجموعهما من حيث المجموع أو كلّ واحد منهما بالاستقلال (فقد كفر و عبد اثنين) كفر باعتبار أنّه عبد المجموع أو جعل ما ليس بمعبود معبوداً و أشرك باعتبار أنّه عبد كلّ واحد منهما و اعتقد أنّ المعبود اثنان (و من عبد المعنى دون الاسم) وإن ذكر الاسم فإنّما ذكره لينتقل منه إلى معناه و يدعوه به (فذاك التوحيد) المطلق الّذي اعتبر فيه تجرّده عن جميع ماسواه حتّى عن اسمه الّذي هو من أخصّ الأشياء (أفهمت ياهشام) معنى هذا الكلام، استفهم عن ذلك لما فيه دقّة باعتبار وجوب تجرّده عن جميع ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الأوهام (قال :

---

* المرصوص كما هو مذهب الاشاعرة كان أظهر لايمانك وأسهل قبولا من أن تقول هذا محال كما هو مذهب اهل الحق و اذا قلت أن ثواب الله تفضل من الله على العباد من غير استحقاق منهم كما هو مذهب الاشعري كان أقرب الى اوهام الناس من أن تقول يجب على الله تعالى ثواب المطيع والالزم القبيح منه تعالى فترى كثيراً ممن لاعلم لهم بأصول المذهب ملتزمين بمذهب الاشاعرة من غير أن يعرفوه و غرضهم ان لاينسبوا الى فساد العقيدة وضعف الايمان ويذهب جاههم عند العوام فيختارون من محتملات كل عقيدة اقربها الى قبول العامة اذ ليس عندهم ما يميزون به الحق من الباطل بأنفسهم و الغرض من هذا التطويل ان حسن ظن الشارح بالاشاعرة و طعنه على الشيخ البهائي -عليه الرحمة- لدلالة كلامه على افضلية العرفاء من المتكلمين فى غير محله. (ش)

فقلت: زدني قال : إنّ لله تسعة و تسعين اسماً) مثله ما رواه الصدوق باسناده مرفوعاً عن علي بن موسى الرّضا عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله « لله عزّ وجلّ تسعة و تسعين إسماً من دعا الله بها استجاب له و من أحصاها دخل الجنّة » (١) و في كتاب مسلم أيضاً عنه صلى الله عليه وآله قال: «إنّ لله تعالى تسعة و تسعين إسماً مائة إلاّ واحداً من أحصاها دخل الجنّة (٢)» أقول: هذا العدد من أسمائه تعالى ذكره صاحب العدّة فيها و شرحه ، و في هذه الأخبار دلالة على أنّ «الله» هو أشهر أسمائه تعالى لإضافة الأسماء إليه و لأنّه يعرف كلّ الأسماء الحسنى به فيقال: مثلاً الرّحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرّحمن ولا دلالة فيها على حصر أسمائه تعالى في هذا العدد إلاّ بمفهوم اللّقب و هو ليس بحجّة اتّفاقاً فلا ينافي ما يدلّ على أنّ أسماءه تعالى أزيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الأسماء و ثبت ذلك أيضاً من طرق العامّة وإنّما اقتصر على هذا العدد لكونه من أشرف الأسماء الحسنى ، و قال بعض العامّة هذه التسعة والتسعون مخفية من جملة أسمائه كالاسم الأعظم و ليلة القدر وردّ هذا القول بأنّه بعيد لا يكاد يعقل لقوله «من أحصاها دخل الجنّة» و كيف يحصى ما لا يعلم (٣) و ههنا شيء من كلام العامّة لا بأس أن نشير إليه فنقول قال

(١) راجع التوحيد باب اسماء الله تعالى ص١٨٩.

(٢) صحيح مسلم ج٨ ص٦٣ من حديث ابي هريرة.

(٣) قوله «كيف يحصى ما لا يعلم» وفيه ان خصوص هذه الاسماء غير مذكورة فى حديث ولا نعلمها على أى حال الان الترمذى من العامة ذكر بطريق ضعيف عندهم اسماء لم يقطع به الحجة. والحق ان بعض الامور مما كلف به العباد وجوباً اوندباً و هذا حقه ان يكون مبيناً حتى يمتثل ويتمكن المكلف من الاتيان به و بعضها اخبار لا تكليف مثل ان فى الجمعة ساعة ان اتفق الدعاء فيها استجيب وهذا خبر لم نكلف بأن نجتهد حتى نعلم تلك الساعة ولعل الاسماء التسعة و التسعين من ذلك. ثم ان فى بعض روايات العامة، بعد ذكر التسعة والتسعين وانه مائة الا واحد «ان الله وتر يحب الوتر» وهذا وجه نقص الاسماء عن المائة ،ويحتمل ان يكون احصاء تلك الاسماء نظير طلب الاستجابة بها كما فى الدعاء «اسئلك باسمك الذى دعيت به على مغالق أبواب ☆

القشيري في حديث مسلم: «إنّ لله تسعة و تسعين اسماً» دلالة على أنّ الاسم هو المسمّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى و هو باطل لقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» و قال أبو عبدالله الآبي: استشكل شيخي و أهل مجلسه كلام القشيري هذا و قالوا من أين يلزم أن يكون الأسماء لغيره؟ ومضى المجلس على استشكال ذلك ثمّ قال الآبي و بيانه والله أعلم: أنّ الحديث دلّ على أنّ التسعة و التسعين اسماً لله تعالى لإسناده إليه تعالى فإن كان الاسم هو المسمّى صحّ الاسناد وإن لم يكن الاسم هو المسمّى لم يصحّ الاسناد و كانت لغيره و كونها لغيره باطل، وأجاب بأنّ الاسم غير المسمّى ولا يلزم ماذكر بل أسماء الله ولا يلزم منه تعدّد في الاله لأنّ الذّات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها و بحسب الاعتبارات الزّايدة عليها كالله والقادر والعالم و غير ذلك من أسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذّات من غير زيادة على القول بأنّه غير مشتقّ و عالم وقادر كلّ منهما يدلّ على ذلك مع زيادة ما اتّصف به من العلم والقدرة و كذلك في بقيّة الأسماء (فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً) فلزم تعدّد الإله على قدر تعدّد الأسماء و التالي باطل باتّفاق الأمّة فالمقدّم مثله، لا يقال المسمّى بهذه الاسماء إله فلو كان المسمّى متعدّداً لزم

☆ السماء للفتح بالرحمة انفتحت الخ »

وذلك لان تأثير الاسماء ليس بمعنى تأثير الالفاظ والحروف بل بمعنى تأثير صفاته تعالى وذاته بمشيته وارادته لكون كل ممكن مظهراً لصفة من صفاته واسم من اسمائه والمقصود من الاحصاء توجه القلب اليها وفناؤه فيها فى سيره كما أن دعاءه باسمه كذلك و هذا أيضاً معنى تأثير الاسم الاعظم وسيجيىء لذلك تتمة ان شاءالله تعالى. ورد«ان آصف بن برخيا علم حرفاً منه فنقل عرش ملكة سبأ فى لحظة من اليمن الى الشام وان الحجج عليهم السلام يعلمون تسعة وتسعين حرفاً » وليس هذا وصف الحروف اذليس فى اسماء الله تعالى كلمة فيها مائة حرف. وفى شرح الاسماء: ان للذكر صورة و معنى وحقيقة وان شئت سم الثالثة غاية فصورته اللفظ ومعناه المفهوم التفصيلى وغايته التوجه الى المتوجه اليه الواحد والمفهوم الاجمالى. (ش)

تعدّدالاله وإن لم يكن الأسماءنفسه وإن كان واحداً لزم على تقدير أن يكــون الأسماء نفسه اتّحاد تلك الأسماء لاتعدّد الإله لأنّا نقول اتّحاد تلك الاسمــاء المختلفة المتغايرة أيضاً باطل علىأنّ اتّحادها ممّا لايعقل فلذلك جعل اللاّزم تعدّد الا له (ولكنّالله معنى) قايم بنفسه موجود لذاته لاتر كيب فيه ولا تكثّــر بحسب الذّات والصفات(يدلّ عليه بهذه الأسماء) فهذه الأسماء جعلت دليلاً عليه و علامة له ليدعوه الخلائق بها، لايقال : مدلول هذه الأسماء ليس أمراً واحــداً لأنّ مدلول الله هو الذّاتوحدها،أو مع اعتبار المعبوديّة معها مثلاً و مدلول العالم هو الذّات الموصوفة بالعلم و مدلول القــادر هو الذّات الموصوفة بالقدرةو هكذا مدلولات سائر الأسماء . ولاشكّ أنّ هذه المدلولات متغايرة لأنّا نقول : هذهالمدلولات مفهوماتو عنوانات ينتقلمنها الذّهن إلى الذّات المقدّسةالمنزّهة عن التجزّي والتعدّد والاتّصاف بصفة زايده هي تلك المفهومات وغيرهاإلاّ أنّ ذاته لمّالايخفى عليها شيء ولايعجز عن شيء أطلق عليهاالعالم والقادربهذاالاعتبار و ملاحظة الاعتبارات لايوجب اختلاف الذّات أصلاً (و كلّها غيره) هنا أربعة أشياء الاسم والمسمّىوالمسمّي و التسمية ، فالاسم الكلمة الدّالة على معنى كلفظ بيت والمسمّى الذّات الموضوعلها تلكالكلمة والمسمّيالواضعلتلكالكلمةلتلك الذّات والتسمية جعل تلكالكلمة أسماًلتلك الذّات كوضعالبيتلمسمّاهاوقد يطلق التسمية على ذكرالاسمهكذابيتوالأربعةمتغايرة كماترى وهومقتضىاللّغةوالعرف و قديكونالتغاير بين المسمّىوالمسمّيبالاعتبار،ثمّذكرمنأسماءالشاهد لتوضيح المقصودفقال:(يا هشامالخبزاسمللمأكول والماءاسمللمشروب والثوباسمللملبوسو النار اسم للمحرق) فإنّ من قال : أكلت الخبز و شربتُ الماء و لبستُ الثوب و أحرقتالنارُ، أراد بها هذهالمسمّيات دون الاسماء واستدلّ من وافقنا من العامّة على مغايرة الاسمللمسمّىبقول عائشة قالتللنبيّ ﷺ: ما أهجر إلاّ اسمك حين قالت غضباً عليه لاوربّ إبراهيم ولم تقل لاوربّ محمّد لأنّه لـو كان الاسم نفس

المسمّى لكانت هاجرةله، وأجاب من ذهب منهم(١) إلى العينيّة بأنّ هذا في المخلوق ولانزاع فيه وإنّما النزاع في الخالق و في أنّ اسمه هو المسمّى لأنّه تعالى في ذاته وصفاته و أسمائه لايشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم و أسمائهم، وأنت خبيرٌ بأنّ هذاالفرق تحكّم (أفهمت ياهشام فهماً تدفع به وتناضل) أي تجادل و تخاصم و تسبقه وتغلبه به (أعداءنا والملحدين) المائلين العادلين عن دين الله من الإلحاد باللاّم على مارأيناه من النسخ(٢) حال كونهم آخذين (مع الله تعالى غيره) على

---

(١) قوله «وأجاب من ذهب منهم» أقول مقتضى كلامهم أن يجيبوا بأن عائشة هجرت اسم النبى (ص) اى عاهدت ان لاتجرى اسمه (ص) على لسانها فعدلت عن اضافة كلمة الرب الى محمد الى الاضافة الى ابراهيم حتى لاتتلفظ بمحمد و ليس لفظ اسم ابراهيم ومحمد ولا مسماهما واحداً ولايلزم من كون رب ابراهيم ورب محمد واحداً كون محمد وابراهيم واحداً كما لايلزم من كونهما مفترقين كون محمد و أحمد أعني اسمى رسول الله (ص) مفترقين. (ش)

(٢) قوله باللام على مارايناه من النسخ» وكذلك رأينا وعندنا نسخة عليه خط المجلسى رحمه الله والمحدث الجزائرى رحمه الله و اجازته لبعض تلاميذه وتصريحه بالمقابلة فى مواضع كثيرة وفى مرآة العقول شرح كلمة الالحاد كماهنا وعلى كل حال فليس المراد هنا الزنادقة اوالمشركين بالمعنى الحقيقى لان كون الاسم عين المسمى قول حشوية العامة واهل الحديث منهم لاقول المشركين و هذه المسئلة و ان كانت بمرتبة من الوضوح لايناسب تبحج هشام بالغلبة فيها على كل احد لكن لماكان اصحاب الحديث فى الجاه والمنزلة وقبول العوام بحيث ماكان الغلبة عليهم سهلا الا أن يكون البرهان عليهم واضحاً جداً يفهمه كل احد تبحج هشام به وأنت ترى اكبر كبراء القوم كالغزالى والقاضى لم يتجرؤا فى مسائل كثيرة على مخالفتهم لئلا يتهموا بمخالفة السنة ويترك ساير تحقيقاتهم بذلك. و ذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب الى الاشاعرة وكونه غيره الى المعتزلة ولكن الاشعرى أيضاً تبع اهل الحديث السابقين عليه وهذا الحديث دليل عليه لان الاشعرى كان متأخراً عن هشام بن الحكم جدا وكان معاصراً للكلينى عليه الرحمة مع وجود قوله فى عصر هشام، قال الامام فى تفسيره قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية، ثم قال ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة و بالمسمى تلك الذوات فى انفسها و تلك الحقايق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى (ش)

تضمين معنى الأخذ، و نقل الشيخ الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه «والمتّخذين مع الله تعالى غيره» من الاتّخاذ بالتاء المثنّاة من فوق والذّال المعجمة وهو الأظهر (قلت: نعم، قال: فقال نفعك الله به) في الدّنيا و الآخرة (وثبّتك ياهشام) في الدّنيا عند المناظرة (قال هشام: فوالله ما قهرني) أي ما غلبني (أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا) الظاهر أنّ «حتّى» ههنا للعطف و معناها الغاية والانتهاء كالى، وماقبلها ينقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ إليه فلذلك وجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وحكم الجارّة حكم العاطفة في المعنى المذكورة إلاّ في شيئين أحدهما أنّ الجارّة بعدها جزء أخير مثل سرت اليوم حتّى وقت المغرب أو مايلاقي جزءاً أخيراً مثل سرت اليوم حتّى المغرب بخلاف العاطفة فإنّ بعدها لايكون إلاّ جزءاً أخير، و ثانيهما أنّ الجارّة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإنّ بعدها جملة فعليّة أو اسميّة، إذا عرفت هذا فنقول قوله «حتّى قمت مقامي هذا» معناه حتّى قمت في مقامي هذا المقام الّذي أنا فيه الآن أو حتّى بلغت مرتبتي هذه أو حتّى قمت مقامي هذا المقام الّذي هو مقام تعليمه و دعائه عليه السلام على اعتبار الابتداء من زمان التكلّم بقوله فوالله ماقهرني أحد، و اعتبار الانتهاء إلى زمان القيام من مجلسه عليه السلام.

((الاصل))

٣ـ «عليّ بن إبراهيم، عن العبّاس بن معروف، عن عبدالرحمن بن أبي» «نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أو قلت له: جعلني الله فداك نعبد الرّحمن» «الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال فقال: إنّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء فقد» «أشرك و كفر و جحد ولم يعبد شيئاً بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد المسمّى» «بهذه الأسماء دون الأسماء: إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرّحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام(١) أو قلت له) الشكّ من العباس أو من عليّ، و كونه من عبدالرّحمن بعيد (جعلني الله فداك نعبدالرّحمن الرّحيم الواحدالأحد الصمد) المراد بالواحد نفي التركيب والأجزاء الخارجيّة والذهنيّة عنه وبالأحد نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته (٢) وقال ذوالمفاخر صاحب العدّة هما اسمان يشملهما نفي الأبعاض والأجزاء، والفرق بينهما من وجوه الأوّل أنّ الواحد هو المتفرّد في الذّات والأحد هو المتفرّد بالمعنى يعني الصفات، الثاني أنّ الواحد أعمّ مورداً لأنّه يطلق على من يعقل وغيره والأحد لا يطلق إلاّ على من يعقل، الثالث أنّ الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الأحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما، والصمد وهو السّيد الّذي يصمد إليه في الأمور و يقصد في الحوايج والنوازل و أصل الصمد القصد، تقول صمدته أي قصدته، و قيل: الصمد الّذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء أيضاً زيادة توضيح له ولمّا كان كلام السائل يحتمل أمرين أحدهما أنّا نعبد هذه الأسماء و مفهوماتها و عنواناتها وثانيهما أنّا نعبد مسمّاها أمره

---

(١) قوله «قال كتبت الى أبي جعفر» هو الجواد (ع) على مامر لان عبدالرحمن لم يدرك اباجعفر الباقر(ع).(ش)

(٢) قوله «في ذاته وصفاته» قال القيصري حقيقة الوجود اذا أخذت بشرط أن لايكون معها شيء فهي المسماة عندهم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها و يسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق والعماء أيضاً و اذا أخذت بشرط شيء فاما أن يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئيها المسماة بالاسما والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع، انتهى ماأردنا نقله ، وتفسير الشارح مأخوذ من العرفاء وهذا اصطلاح خاص بهم و حمل كلام الامام(ع) على الفرق بين الواحد و الاحد بهذا الوجه محتاج الى تتبع واقامة شاهد (ش)

عليه السلام بالثاني ونهاه عن الأوّل على الوجه الاتمّ كما أشار إليه بقوله (قال فقال :) على سبيل الكتابة أومن باب المشافهة (إنّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء فقد أشرك) لأنّه عبد آلهة لتعدّد الاسم (و كفر وجحد) أي كفر بربّه المستحقّ للعبادة و حجده لأنّه لم يعبده ولم يتّخذه إلهاً (ولم يعبد شيئاً) لأنّ عبادته هذه هباء لايترتّب عليها ثواب ، أولم يعبد شيئاً هو المعبود بالحقّ لأنّ اسمه غيره (بل اعبد الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء) «اعبد» يحتمل أن يكون أمراً وأن يكون متكلّماً وحده، ثمّ أشار إلى أنّ أسماءه غيره، وأن ليس لها استحقاق العبادة بقوله (إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه) المراد أنّ اسماءه تعالى كلّها دالّة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفاً اعتبارياً أوصفاته عين ذاته والدالّ على صفات الذّات ليس نفس تلك الذّات ولا نفس تلك الصفات والمستحقّ للعبادة هو الذّات دون غيرها، أو المراد أنّ الأسماء علامات وأدلة وضعها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة و كلّ ماهو مخلوق لايستحقّ العبادة.

باب

(الكون والمكان)

((الاصل))

١- محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة »
«قال: سأل نافع بن الأزرق أباجعفر عليه السلام فقال: أخبرني عن الله متى كان؟ فقال : »
« متى لم يكن حتّى اُخبرك متى كان؟ سبحان من لم يزل ولايزال فرداً صمداً لم »
«يتّخذ صاحبة ولا ولداً».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة قال :

سأل نافع بن الأزرق أباجعفر عليه السلام فقال أخبرني عن الله متى كان) أي في أيّ وقت وزمان ثبت و تحقّق وجوده (فقال: متى لم يكن حتّى اُخبرك متى كان) يعني كلّ مايصحّ أن يسأل عن وجوده بمتى، يصحّ أن يسأل عن عدمه بمتى لأنّ الشيء لايدخل في عقولة متى بوجوده فقطّ بل إن دخل فيها دخل بوجوده و عدمه جميعاً، و لكن لايصحّ أن يسأل عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لأنّ وجوده أزليّ غير مسبوق بالعدم أصلاً فلا يصحّ أن يسأل عن وجوده بمتى أيضاً، والحاصل أنّ السؤال عن كون الشيء بمتى إنّما يصحّ إذا كان كونه زمانيّاً (١) ووجود الواجب تعالى شأنه ليس بزمانيّ فلا يجوز أن يسأل عنه بمتى (سبحان من لم يزل ولا يزال) نزّه عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولالكونه انتهاء ولالذاته انتقال من العدم إلى الوجود ولامن -

---

(١) قوله «كونه زمانياً» الزمان امرموهوم لاتحقق له فى الخارج الاعرضالحركة و الحركة عرض من عوارض الجسم فما لم يكن جسم متغير لم يكن للزمان مفهوم يتصور، و الاوهام العامية ترى الزمان والمكان واجبى الوجود و ان لم يتفوهوا به فهو مرتكز فى خواطرهم فلايعتقدون امكان فنائهما وذلك لرسوخ مفهومهما فى اذهانهم بمقتضى العادة و تكرار ما يوجب تصورهما و هذا نظير مايتوهمون فى العالم جهة الفوق والتحت حقيقة وان كل شىء يجب أن يسقط من العلو الى السفل و أن الارض لابد أن تكون على شىء حتى لا تسقط و بالجملة لايمكن أن يتصور مفهوم الزمان قبل خلق الاجسام المتغيرة والله تعالى منزه عن الجسمية والتغير فلايتصور له زمان ولايتعقل متى كان الا فى وصف موجود متغير يمكن أن يقال فى حقه متى لم يكن، فان قيل انكم تقولون : الزمان مقدار حركة فلك الافلاك وبعد ماثبت فى الهيئة عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم فى الزمان ويلزم أن لايكون زمان على قولكم اصلا قلنا الكلى لايبطل بعدم بعض افراده وقولنا الزمان مقدار حركة ثابت مستمر ولافرق بين أن ينسب الى حركة فلك الافلاك أو الارض اوطبيعة الاجسام على القول بالحركة الجوهرية أو غير ذلك ألاترى انك فى تصور مقدار الزمان تحتاج الى آلة الساعة و حركة أجزائها ولو فرض ان لم يكن فى العالم شىء متغير لم يكن الزمان أصلا. (ش)

الوجود إلى العدم عن أن يدخل في مقولة متى وجوداً و عدماً أو عن جميع النقائص ولواحق الإمكان (فرداً) حال من فاعل لم يزل أي فرداً في ذاته وصفاته فلاتركيب فيه أصلاً ولا يشابهه شيء قطعاً (صمداً) أي مقصداً لجميع المخلوقات و مرجعاً لجميع الممكنات إذ كلّ مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه و كلّ ممكن فهو في ذلّ الحاجة إليه (لم يتّخذ صاحبة ولاولداً) لأنّ اتّخاذ الصاحبة تابع للقوّة الشهويّة والمماثلة والمجانسة والجسميّة والتركيب والانتقال من حال إلى حال وقد ثبت تنزّهه تعالى عن هذه الاُمور، و كذا اتّخاذ الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار إلى من يعينه أو يخلف عنه و لحوق مرتبته بمراتب الأجسام الّتي هي في معرض الزّوال وقد وجب طهارة ذاته و صفاته عن جميع ذلك . وفيه ردٌّ على من قال: الملائكة بنات الله و المسيح ابن الله و عزير ابن الله.

((الاصل))

٢- «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أحمد بن محمّد بن أبي» «نصر قال: جاء رجلٌ إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنّي» «أسألك عن مسألة فان أجبتني فيها بما عندي قلت بامامتك. فقال أبو الحسن عليه السلام:» «سل عمّا شئت فقال: أخبرني عن ربّك متى كان؟ و كيف كان؟ و على أيّ شيء» «كان اعتماده؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى أيّن الأين بلا أين و» «كيّف الكيف بلا كيف وكان اعتماده على قدرته، فقام إليه الرّجل فقبّل رأسه» «و قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله ، وأنّ محمّداً رسول الله، و أنّ عليّاً وصيّ رسول الله» «صلّى الله عليه وآله والقيّم بعده بما قام به رسول الله صلّى الله عليه وآله و أنّكم الأئمّة الصّادقون وأنّك» «الخلف من بعدهم».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر

قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنّي أسألك عن مسألة) كأنّه أراد بالمسألة جنسها لأنّ ماسأل عنها ثلاث مسائل (فإن أجبتني فيها بما عندي) أي بالجواب الحقّ الّذي عندي، و لعلّ الرّجل كان من أهل الكتاب و أخذ ذلك من الكتب الإلهيّة (قلت بإمامتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: سل عمّا شئت فقال أخبرني عن ربّك متى كان) متى سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى الزّمان و كونه فيه أو في الآن، والأظهر بالنظر إلى الجواب «أين» بدل «متى» و هو سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى مكانه و كونه فيه كأنّ «متى» وقع سهواً من الناسخ و يؤيّده أنّه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه في عيون أخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر وفيه «أين كان» بدل «متى كان» (و كيف كان) أي هو على أيّ وصف و كيفيّة من الكيفيّات المتكثّرة الّتي لا يخلو موجود من الموجودات عنها (وعلى أيّ شيء كان اعتماده فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ الله تبارك و تعالى أيّن الأين بلا أين(١) و كيّف الكيف بلا كيف) أي خلق مهيّة الأين

---

(١) قوله «أين الاين بلاأين» استدلال بأنه تعالى لم يكن له مكان بأنه لوكان له مكان لزم الدور فان المكان متقدم عليه ولكن المكان مخلوق له تعالى فهو متأخر عنه فيلزم أن يكون المكان متقدماً عليه ومتأخراً عنه وهذا دور واعلم أن المكان في أوهام العوام واجب لايتصورون امكان عدمه وهو فضاء غير متناه خال عن الاجسام و قبل ان يخلق الله تعالى هذه الاجسام كان الفضاء الخالى موجوداً والدليل على أنهم يتوهمونه واجباً أنهم يحكمون بكونه غير متناه والانسان لايحكم بشيء من غير احساس به أو قيام دليل عليه الا أن يكون واجباً فى نظره، ألاترى أنه لايحكم أحد بوجود ماء غير متناه أو تراب غير متناه أو رمل غير متناه وراء فلك الافلاك أوفوق السموات أوعلى أكناف المجرة لعدم احساسه به وعدم دليل عليه ولكن يحكم بوجود فضاء خال غير متناه وما ذلك الالتوهمه واجبا مثل حكمه بكون الاربعة هناك زوجاً وكلام الامام (ع) يدل على أن المكان مخلوق لله تعالى وهو مذهب اكثر الفلاسفة و بينه الشيخ فى الشفا بأبين وجه لان الفضاء الذى يتوهمه العوام باطل عندهم و المكان عندهم هو السطح الحاوى المماس للمحوى و توهم الفضاء نظير توهم الزمان و توهم العلو والسفل وسقوط كل شيء من العلو الى السفل. (ش)

والكيف و أفاض الوجود عليها فهو بلا أين ولا كيف لاستحالة اتّصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين و عدم اتّصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كمالاً له لاستحالة اتّصافه بالنقص فلا يجوز أن يتّصف بضدّ ذلك بعد إيجادهما لاستحالة انتقاله مطلقاً فضلاً عن الكمال إلى النقص و بهذا تمّ الجواب عن السؤال الأوّل والثاني سواء وقع في السؤال الأوّل أين أو وقع متى، أمّا الاوّل فظاهر و أمّا الاخير فلوقوع التلازم بين الزّمان والمكان حتّى أنّه قيل: كلّما كان الشيء في الزّمان كان في المكان، و بالعكس، فاذا أفاد عليه أنّه تعالى شأنه ليس في مكان فقد أفاد أنّه ليس في زمان أيضاً بطريق الكناية والكناية أبلغ من التصريح وبالجملة أفاد أنّه ليس في زمان مع شيء زايد وهو أنّه ليس في مكان و بقي الجواب عن السؤال الثالث فأشار إليه بقوله (و كان اعتماده على قدرته) (١) قال القاضي: القدرة

---

(١) «وكان اعتماده على قدرته» الاعتماد ما يسميه الحكماء ميلا و هو الذى يحس به الانسان من الثقل اذا وضع يده تحت جسم ثقيل، ويذهب أوهام العوام الى أن فى الفضاء الخالى الذى يتصورونه جهة علو و جهة سفل وأن كل شيء لابد أن يعتمد على شيء تحته والا يسقط، و ان قلت للعامى أول مرة أن الارض كرة وأن الانسان موجود على سطحها من جميع جوانبها تعجب منه و سئل كيف لا يسقط الذى على الطرف الاسفل من الارض وكيف لا تسقط الارض نفسها و كذلك يسأل السائل عما يعتمد الله تعالى عليه لئلا يسقط لان ما يعتمد عليه مخلوقه ولم يكن قبل ان يخلقه الله تعالى شيء يعتمد عليه، فأجاب (ع) بأن الاعتماد للعاجز واما القادر على ان يقوم بنفسه لا يسقط و هذا جواب على فرض صحة المقدمات المترتبة فى وهم السائل والا فالله تعالى لا يحتاج الى مكان ولا يجرى عليه التغير ولا يعتريه اختلاف الحالات ولا يتحرك ولا يتصور له ثقل على ان المكان ليس له فوق وتحت بالمعنى الذى توهمه السائل، وان فرضنا صحة جميع ذلك فالقدرة تمانع الثقل وتقاومه و ترفع الحاجة الى ما يعتمد عليه كالطائر القادر على ان يمسك بجناحه ولا يسقط و بالجملة الجواب تمثيل و تشبيه والا فليس له تعالى اعتماد لان له اعتماداً على شيء وهو قدرته، ونظيره ما يقال ان*

هي التمكّن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكّن ، و قيل : قدرة الإنسان هيئة يتمكّن بها من الفعل، و قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الّذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعّال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلّما يوصف به غير الباري جلّ شأنه، و اشتقاق القدرة من القدر لأنّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته أو على مقدار ما تقتضيه مشيّته، و قال الصدوق في عيون أخبار الرّضا عليه السلام «يعني عليه السلام بقوله واعتماده على قدرته أي على ذاته لانّ القدرة من صفات ذات الله تعالى» (فقام إليه فقبّل رأسه و قال : أشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله ، و أنّ عليّاً وصيّ رسول الله والقيّم بعده بما أقام به رسول الله) من النواميس الإلهيّة والقوانين الشرعيّة والأحكام الرّبانيّة والأخلاق النفسانيّة والمراد بكون عليّ عليه السلام قيّماً بعده أنّه الّذي قام بإجراء هذه الأمور على الخلق وتقلّد سياسة أمورهم بأمره صلّى الله عليه وآله (و إنّكم الأئمة الصادقون) في كلّ ما أخبرتموه من أمور الدّين والدّنيا (و إنّك الخلف من بعدهم) الخلف مَن جاء بعد آخر و إذا اطلق يراد به خلف الصدق سيّما إذا كان ذلك الآخر معروفاً به.

((الاصل))

٣- « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد، عن » « القاسم بن محمّد ، عن عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي بصير قال : جاء رجل إلى » «أبي جعفر عليه السلام فقال له :أخبرني عن ربّك متى كان؟ فقال: ويلك إنّما يقال لشيء لم» « يكن : متى كان، إنّ ربّي تبارك و تعالى كان ولم يزل حيّاً بلا كيف ولم يكن، له كان » « ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين، ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع» «لمكانه مكاناً ولا قوي بعدما كوّن الأشياء ولا كان ضعيفاً قبل أن يكوّن شيئاً ولا كان» « مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً ولا يشبه شيئاً مذكوراً ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه»

---

*الملائكة طعامهم التسبيح فانه تشبيه لما به قوام الشيء بالغذاء وليس هناك طعام بالمعنى المتبادر ، كذلك ليس لله تعالى اعتماد بالمعنى المتبادر . (ش)

« ولايكون منه خلواً بعد ذهابه، لم يزل حيّاً بلاحياة و ملكاً قادراً قبل أن يُنشيء»
« شيئاً وملكاً جبّاراً بعد إنشائه للكون ،فليس لكونه كيف ولا له أين ولا له حدٌّ ولا »
« يعرف بشيء يشبهه ولايهرم لطول البقاء ولايصعق لشيء بل لخوفه تصعق الأشياء »
« كلّها ، كان حيّاً بلاحياة حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا أين »
« موقوف عليه ولامكان جاور شيئاً بل حيٌّ يعرف و ملك لم يزل له القدرة والملك»
« أنشأ ماشاء حين شاء بمشيئته، ولايُحدّ ولايُبعّض ولايفنى، كان أوّلاً بلا كيف»
« ويكون آخراً بلاأين و كلّ شيء هالك إلاّ وجهه، له الخلق والأمر تبارك الله»
« ربّ العالمين، ويلك أيّها السائل إنّ ربّي لاتغشاه الأوهام ولاتنزل به الشبهات ولايحار»
« [من شيء] ولايجاوره شيء ولاتنزل به الأحداث ولايسأل عن شيء ولايندم على»
« شيء ولا تأخذه سنةٌ ولانوم له ما في السّماوات و ما في الأرض و ما بينهما و»
« ماتحت الثّرى».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له أخبرني عن ربّك متى كان) سأل عن أوّل زمان وجوده (فقال ويلك) الويل كلمة تقال لمن وقع في مهلكة . وقيل: هو واد في جهنّم لو أرسلت فيه الجبال لذابت من حرّه (إنّما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبوق بعدمه (إنّ ربّي تبارك وتعالى كان) في الأزل بلا ابتداء فلايجوز أن يقال في حقّه متى كان (ولم يزل حيّاً) عطف على كان أو حال عن اسمه، والحيوة قيل: هي صفة توجب صحّة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر ،وقال قطب المحقّقين في درّة التاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لمّا كان عالماً بذاته وبمعلولالة كماهي على الوجه الاتمّ الأبلغ كان حيّاً و ليست حيوته

(١) في بعض النسخ [ولايجاوزه شيء].

أمراً زايداً على ذاته قايماً بها بل هي عين ذاته كالعلم وساير صفاته، وقال صاحب العدّة الحيّ هو الفعّال المدرك وهو حيّ (١) بنفسه لا يجوز عليه الموت و الفناء و ليس محتاجاً إلى حيوة بها يحيى (بلا كيف) لأنّ الكيفيّات على أقسامها مخلوقة حادثة و من البيّن أنّه يستحيل أن يتّصف القديم الأزلي الغني على الإطلاق بالمخلوق الحادث (ولم يكن له) (٢) أي ولم يكن الكيف ثابتاً له والواو إمّا للعطف والتفسير

---

(١) « و هو حى بنفسه » الالفاظ الموضوعة لمعان كلية مجردة اذا اعتيد مصاحبتها لامور لامدخلية لها فى معناها و تبادرت الى الاذهان مع تلك الامور الزائدة ربما توهم منه أن تلك الامور من أجزاء المعنى الموضوع بحيث اذا جرد منها كانت الالفاظ مستعملة فى غير معناها مجازاً، مثلا الدار عندنا صحن غير مسقف حوله بيوت لكن كونها مشتملة على صحن غير مسقف أمر زائد لادخل له فى مفهوم الدار وانما ينصرف ذهننا اليه للعادة و لذلك اذا رأينا دور مكة شرفها الله أو بلاد أخر غير مشتملة على صحن غير مسقف و اطلق عليه لفظ الدار كان مستعملا فى معناه و ليس مجازاً و كذلك الميزان يتبادر ذهننا منه الى كفتين معلقتين بسيور وارسان الى طرفى خشبة أو حديد و ليس ذلك داخلا فى معناه و انما يتبادر منه للعادة و فيما نحن فيه أيضاً الحى يتبادر الى الذهن منه جسم مركب من الات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالعروق والاعصاب و جريان الدم والروح العصبى والنفس وحركة النبض والحرارة الغريزية ولذلك اشترط المتكلمون فى الحيوة البنية الخاصة ولكن جميع تلك زائدة على اصل معنى الحيوة و انما المعتبر فيها ان لايكون الموجود جماداً لايعقل ولا يفعل باختيار فكل موجود عاقل فاعل مختار هو حى و ان لم يكن له جسم مادى كالجن والملك أو كان جسم بلاعروق و دم وتنفس كالفلك عند الحكماء والله تعالى حى بمعناه الحقيقى دون انضمام هذه الكيفيات والضمائم التى قد تفارق الموضوع فيصير جماداً بل حياته عين ذاته لايتصور انفكاكها عن الذات و لذلك لما قال الامام (ع) «لم يزل حيا» كان فى معرض ان يتوهم السائل من الحيوة تلك الامور المصاحبة فاستدرك وقال : « بلا كيف». (ش)

(٢) قوله (ولم يكن له » جعل الشارح هذه الكلمة تماماً للجملة السابقة اى لم يزل حياً بلا كيف لاحق بحيث يكون هذا الكيف حادثاً ولا يكون سابقاً بل كان قديماً أزلا *

أو للحال (كان ولاكان لكونه كون كيف) لفظة كان أوّلاً تامّة بمعنى ثبت وجوده والواو للحال عن اسمه ، وثانياً ناقصة و كون كيف بالرّفع والإضافة اسمه والظرف المقدّم خبره يعني كان أزلاً والحال أنّه ما كان كون كيف و حصوله ثابتاً لكونه و وجوده والحاصل أنّه ما كان كونه الأزلي كوناً مكيّفاً بكيفيّة بل كان كوناً منزّهاً عن الاتّصاف بها و إذا كان كذلك وجب تنزّهه عنه أبداً لأنّ أبده كأزله، و أزله كأبده (ولا كان له أين) أي كان أزلاً ولاكان له حيّز وجهة أو حصول فيهما لأنّ ذلك من صفات الخلق و هومنزّه عن الاتّصاف بها أزلاً و أبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أزلاً وماكان لكونه استعداد الاتّصاف بالكيف ولا استعداد الحصول في الأين حتّى ينتقل من الاستعداد إلى الفعل بعد إيجاد الكيف والأين فيقال كيف هو و أين هو تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولاكان في شيء) هذا تعميم بعد تخصيص لأنّه كما ينفي عنه الحصول في الأين كذلك ينفي عنه الحلول في الشيء أمّا الأوّل فقد عرفت و أما الثاني فلأنّ الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعيّة و هو على الله تعالى شأنه محال لأنّه إنّ افتقر إلى ذلك المحلّ في وجوده و كماله لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذّاتي والفناء المطلق وإن لم يفتقر كان الحلول فيه نقصاً له لأنّ ما ليس بكمال فهو نقص و هو جلّ شأنه منزّه عن الاتّصاف بالنقص، وهذا ردّ على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام و على بعض المتصوّفة القائلين بحلوله في العارفين (ولاكان على شيء) على سبيل الاستقرار عليه لأنّه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معيّنة وخلوّ بعض الجهات عنه وهو محالٌ و فيه ردٌّ على من تشبّث بالظواهر مثل قوله تعالى «الرّحمن على العرش استوى» و قوله تعالى «إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه» (ولا ابتدع لمكانه مكاناً) الظاهر

* و يحتمل أن يكون كلمة لم يكن متعلقاً بالجملة التالية أى لم يكن له كان يعنى لم يكن لفظ كان لائقا به فان كان فعل ماض يدل على حدوث شيء فى الزمان الماضى و لم يكن الله تعالى حادثاً و تفسير الشارح أوضح . (ش)

أن المكان الأوّل مصدر والمراد أنّه ما أوجد لكونه مكاناً إذ لو كان كونه مكانياً لما كان بلا مكان أصلاً فلمّا كان بلا مكان قبل إيجاد المكان علم أنّه ليس مكانياً أو المراد أنّه ما أوجد لعلوّ كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحدّه و إنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر و يكون الكلام لدفع توهّم من يتوهّم أنّ له مكاناً باعتبار أنّه موجود وكلّ موجود له مكان و توجيه الدّفع أنّ مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان فالخالق للمكان أولى أن لا يكون له مكان (ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء) ليس الغرض من تكوينها تحصيل كمال قوّته والاستعانة بها في سلطانه على ندّ مشاور أو شريك مكابر أو ضدّ منافر بل كوّنها لإظهار علمه وحكمته و انفاذ قدرته و قوّته و إمضاء تقديره و تدبيره (ولا كان ضعيفاً قبل أن يكوّن شيئاً) فلم يكوّنه لجبر ضعفه وتشديد قدرته ورفع العجز عنه كما يفعله المشّاق منّا لتحصيل القوّة و القدرة على تحصيل الخطو صرف العجز عن نفسه، لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك العاجز الناقص في القدرة والقوّة و أمّا الله تعالى شأنه فقوّته الّتي هي عبارة عن كمال القدرة وتمامها و يقابلها الضعف تامّة كاملة قاهرة أزلاً وأبداً لا يعلم كمالها و تمامها وحقيقتها إلّا هو وهو القويّ المطلق الّذي كلّ شيء مقهور تحت حكمه وقدرته إن شاء أوجده وأبقاه و إن شاء أعدمه وأفناه من غير أن يتغيّر بذلك قوّته في الشدّة والضعف (ولا كان مستوحشاً) أي مغتمّاً بتفرّده والاستيحاش ضدّ الاستيناس (قبل أن يبتدع شيئاً) فلم يبتدع الخلق ليستأنس بهم ويرفع عن نفسه ألم الوحشة لأنّ الوحشة من توابع المزاج ولواحق الحيوان الّذي يأخذ من جنسه أو من غير جنسه أنيساً يستأنس بصحبته ويغتمّ بفقده والله سبحانه منزّه عن ذلك (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء و معدوداً منها و صادقاً عليه اسم الشيء لتنزّهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجوب الذّاتي يتأبّى عن الاتّصاف بصفات الإمكان ولواحقه (ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأنّ وجود المنشآت و إن كان متأخّراً عن عدمها و متقدّماً على ذهابها و فنائها كما أنّ وقت الإنشاء متأخّر عن وقت عدمه ومتقدّم على وقت ذهابه وفنائه لتحقّق الترتيب والتقدّم والتأخّر و

التوسّط بين أجزاء الزّمان بالذّات و بين الزّمانيات بالعرض إلاّ أنّ نسبته تعالى إلى المتقدّم والمتأخّر والمتوسّط من الزّمان والزّمانيّات نسبة واحدة لا يصلح أن يتعرّض لها بالنظر إليه قبليّة و بعديّة وحاليّة وماضويّة و استقباليّة لأنّ هذه الأُمور تلحق الزّمان لذاته والزّمانيّات بتوسّطه وقد ثبت أنّه تعالى منزّه عن الزّمان ولواحقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز أن يقال: نسبته إلى الأزل متقدّمة على نسبته إلى الأبد و نسبته إلى وقت إنشاء الملك متأخّرة عن نسبته إلى ما قبل ذلك الوقت ومتقدّمة على ما بعده، و كذا لا يجوز أن يقال كونه مالك الملك حصل له حين إنشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولا أن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه بل الأشياء كلّها كليّاتها وجزئيّاتها حاضرة بذواتها و صفاتها عنده أزلاً و أبداً لا باعتبار أنّها كانت قديمة لبطلان ذلك بل باعتبار أنّه لا يجري فيه عزّ وجلّ الزمان وأحكامه إلاّ أنّ الوهم لالفه بالمحسوسات و اُنسه بالزّمانيّات يتأبّى عن قبول ذلك ويتخيّل أنّ الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فانّ ماحضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزّمان السابق فيتخلف نسبته إلينا و نسبتنا إليه بالتقدّم والتأخّر والحضور و عدمه، و أمّا العقل الصريح والذّهن الصحيح إذا عري عن شبهات الأوهام وجرّد الباري عن توابع الإمكان ولواحق الزّمان ولاحظ أنّه لا امتداد في جانب قدس الحقّ (١) و أنّ الامتداد إنّما هو في هذا العالم يحكم حكماً جازماً بأنّه تعالى

---

(١) قوله « لا امتداد فى جانب قدس الحق » أى لو فرضنا انه تعالى موجود بدون الخلق لم يتصور امتداد حتى يتصور زمان. وقال امير المؤمنين عليه السلام « سبق الاوقات كونه و العدم وجوده » و قد شبه بعض علمائنا تساوى نسبة جميع الازمان اليه تعالى بخيط مختلف اللون تمشى عليه نملة ولا يدرك لوناً الا بعد الوصول اليه وأما الانسان المشرف على الخيط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضى والحال والاستقبال بالنسبة اليه تعالى سواء فى احاطته و قدرته و ملكه. (ش)

عالم قادرٌ مالك قاهر قبل إيجاد الخلق و بعده و بعد إفنائه بلا تغيُّر ولاتبدُّلٍ ولا انتقال من حال إلى حال، و يمكن أن يقال: المراد من لفظ الملك في قوله عليه السلام «ولا يكون خلواً من الملك قبل إنشائه» السلطنة و من ضميره الخلق و المملوك على سبيل الاستخدام والمقصود أنّه لايخلو من السلطنة قبل إيجاد الخلق إذ سلطنته بعلمه و قدرته على الممكنات عند أصحاب العصمة عليهم السلام سواء أوجدالممكنات أولا (لم يزل حيّاً بلا حيوة) قائمة بذاته و فيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فإنّ حيوة خلقه صفة زائدة على ذواتهم منشأ لعلمهم وقدرتهم، و أمّا حيوته تعالى بعين ذاته باعتبار أنّه يصدر عنه أفعال الاحياء على وجه الكمال (و ملكاً قادراً قبل أن ينشيءشيئاً) أمّا أنّه ملك فلما عرفت أنّه لايكون خالياً من الملك قبل إنشائه. و أمّا أنّه قادر فلأنّ القادر هو الّذي إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل، و هوالله سبحانه كذاك لأنّ فعله مترتّب على إرادته و مشيّته إذاأراد شيئاً يقول له كن فيكون(وملكاً جبّاراً بعدإنشائه للكون)في تعلّق الإنشاء بالكون إشارة إلى الجعل البسيط بإفاضة الوجودات و في صحّة تعلّق الجعل بالمهيّات كلام طويل مذكور في موضعه، والجبّار من أسمائه تعالى مبالغة من الجبر لأنّه يجبر مفاقر الخلق و يكفيهم أسباب الرّزق و يصلح نقائص حقايق الممكنات بإعطاء الوجود و ما يتبعه من الخيرات والكمالات أولأنّه يجبر طبايع الموجودات على لوازمها و آثارها الّتي ليست في وسعها و قدرتها أو لأنّه يجبر الممكنات على الطاعة و الانقياد «و لله يسجد من في السموات والأرض طوعاً و كرهاً و ظلالهم بالغدوّ و الآصال» أولأنّه يقهر الأشياء في الإيجاد ويوجدها كيف يشاء والله خالق كلّ شيء و هوالواحد القهّار أو لأنّه لايناله لعلوّه أيدي المتفكّرين، من قولهم للنخل الطويل العالي: جبار، لبعده عن تناول اليد، أو لأنّه يكسر أعناق الجبابرة و يقمع شوكة القياصرة بالنوايب والمصايب (فليس لكونه كيف ولاله أين) إذ الكيف والأين خلقان من خلقته فلوكان لكونه كيف و أين لكان هو محتاجاً إلى خلقه في ملكه و قدرته و إنّه ينافي كونه ملكاً قادراً جبّاراً على الإطلاق قبل

الا نشاء و بعده (ولاله حدٌّ) عرفي لأنّه لاأجزاء له، والحدُّ العرفي إنّما يتألّف من أجزاء الحقيقة ولالغوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلاً ، فيقف عندها لأنّ ذلك من لواحق الكمّ و توابعه، والواجب بالذّات ليس بكمّ ولا محلّ ، فامتنع أن يوصف بالنهاية (ولا يعرف بشيء يشبهه) هذا في اللّفظ خبر وفي المعنى نهي عن تشبيهه بخلقه وادّعاء معرفته بذلك، ردّاً على الفرق المجسّمة و المصوِّرة تعالى الله عمّا يقول الظالمون (ولايهرم لطول البقاء) الهرَم بالتحريك كبر السنّ، وقد هَرِم الرّجل من باب لبس و أهرمه الله فهو هرم، و وجه ذلك أنّ الهرم إنّما يحصل بتغيّر المزاج وانفعاله و انكسار القوى و ضعفها لطول الزّمان و توارد نوائبه و تواتر مصائبه والله سبحانه سرمديٌّ لازماني، و ليس له مزاج ولا يعرض له انفعال و انكسار وضعف (ولايصعق لشيء) أي لايفزع أو لايموت أو لايغشى عليه للخوف من شيء لأنّه تعالى فوق كلّ شيء قاهر عليه يقدر على إعدامه طرفة بل أقلّ من ذلك فكيف يصعق خوفاً منه و لأنّ الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزّه عنه (بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها) نواطقها وصوامتها و نباتاتها وجماداتها و مجسّماتها و مجرّداتها و هذا ممّا لاشبهة فيه فإنّ من رفع حجاب الغفلة بينه و بين ربّه و نظر إلى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهّاريته وغنائه من الخلق ، ثمّ نظر إلى حال نفسه و غاية فقره وفاقته و عجزه و شدّة احتياجه إليه سبحانه ونظر إلى ما يأتي عليه في القبر والحشر من أحوال البرزخ و أحوال القيمة وهو لايدري أمن أهل الكرامة والثواب أو من أهل الخذلان والعقاب لصار مغشيّاً عليه من الخوف أومات فجأة. ولكن قساوة القلوب في الأكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيّرتها أشدّ من الحجارة كما قال سبحانه: «ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوة و إنّ من الحجارة لمّا يتفجّر منه الأنهار و إنّ منها لما يشّقّق فيخرج منه الماء و إنّ منها لمايهبط من خشية الله و ما الله بغافل عمّا تعلمون » (كان حيّاً بلاحيوة حادثة) أي مسبوقة بالعدم لأنّ حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حيّ وكان محتاجاً في حدوثها إلى غيره ضرورة أنّ

الشيء لايقدر على إيجادحيوة نفسه وكان قابلاً للتغيّر و محلاً للحوادث واللّوازم كلّها باطلة بالعقل والنقل،والفرق بين هذاالكلام و بين ماسبق أنّه نفى بهذاالكلام أن يكون له حيوة حادثة و نفى بماسبق أن يكون له حيوة قديمة زايدة على ذاته (ولا كون موصوف) (١) النفي راجع إلى القيد والمراد أنّه ليس له وجودموصوف بكونه زايداً عليه لأنّ وجوده عين ذاته أو بكونه في زمان أومكان لأنّ وجوده منزّه عنهما أو المراد أنّه ليس لهوجودموصوف محدود بحدّ حقيقي يخبر عن ذاتيّاته أو بحدّ ونهاية إذ ليس لوجوده أجزاء ولاحدّ ولا نهاية ، وبالجملة وجوده لايتّصف بصفة أصلاً كمالايتّصف ذاته بهاإذ كلّ صفة مغايرة للموصوف لأنّ قيام الصفة بالموصوف و قيام الموصوف بذاته لابالصفة. وإذا كان بين الصفة و الموصوف مغايرة فلواتّصف وجوده بصفة لزم التكثّر والاحتياج المنزّه عنهما عالم القدس و جلال الحقّ (ولا كيف محدود) الظاهر أنّه أراد بالكيف المعنى المعروف و النفي راجع إليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيّات الّتي هي من خواصّ خلقه، و إنّما وصفه بماهو من لوازمه أعني المحدوديّة بالنهاية أو الحدّ الحقيقي أو توارد الأفرادعلى سبيل التعاقب للاشعاربأنّ هذاالوصف في الحقيقةعلّةلوجوب تنزيه الحقّ عن الموصوف به لبراءته عن الحدّ والنهاية و قبول تواردأفرادالكيف عليه، ويحتمل أن يراد بالكيف المعنى الأعمّ الشامل لمطلق الصفات والنفي حينئذ راجع إلى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه إشارة إلى أنّ له كيفاً غير محدود

---

(١) « ولاكون موصوف» قال صدر المتألهين فى شرح عنوان الباب : ان المراد بالكون هنا هو الكون فى زمان و يؤيده قول أبى جعفر (ع) فى الحديث الثالث « ولم يكن له كان » أى لم يكن له امكان أن يقال فى حقه كان أى بلفظ الماضى الدال على الزمان و هكذاهنا يحتمل أن يكون المراد ليس لهخروج من العدم الى الوجود فى زمان ولايكون القيد بكونه موصوفاً احترازياً و المعنى الذى ذكره الشارح أيضاً صحيح موجه لان الوجود المطلق الذى هو حقيقة ذات البارى غير موصوف و وجود الممكنات لتقيدها موصوف. (ش)

أعني الصفات اللائقة بذاته تعالى و أنّ إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوّز وقد أشار إليه أبوعبدالله عليه السلام في باب إطلاق القول بأنّه شيء بقوله « ولكن لابدّ من إثبات أنّ له كيفيّة لايستحقّها غيره ولايشارك فيها ولايحاط بها ولا يعلمها غيره » (ولاأين موقوف عليه) (١) ضمير المجرور إمّا راجع إليه سبحانه و معنى وقوف الأين عليه إحاطته به أو راجع إلى الأين و معنى وقوفه على الأين استقراره فيه و ذلك لاستلزامه أن يكون تعالى شأنه محتوياً بالحواية ومتحيّزاً بحيّز ومستقرّاً في جهة و كلّ ذلك محالٌ بالضرورة (ولامكان جاور شيئاً) ضمير « جاور » إمّا راجع إلى المكان والوصف للكشف والإيضاح أو راجع إلى الله سبحانه بحذف العايد، و ذلك لأنّ كونه حالاً في المكان و مجاوراً فيه لشيء تابع للجسميّة و مستلزمٌ للنقصان اللاّزم للإمكان فليس سبحانه في الأين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما و هو في كلّ أين و مكان بمعنى العلم و الإحاطة و هذا تأكيد للسابق، ويمكن الفرق بينهما بأنّ المقصود هنا نفي أن يكون في مكان و في السابق أنّه لايجوز أن يُسأل عنه بأين، و يقال: أين هو، قال الجوهريّ: أين سؤال عن مكان إذا قلت أين زيدٌ فانّما تسأل عن مكانه. أو باعتبار الوصف فإنّ المقصود هنا نفي أن يكون مجاوراً لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الأوّل والمقصود في السابق نفي أن يكون واقفاً على المكان حالاً فيه والله أعلم (بل حيّ يعرف) الفعل إمّا على البناء للفاعل أي يعرف الأشياء والأمكنة و مافيها قبل إيجادها و بعده، وللإضراب حينئذ وجه ظاهر كأنّه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حيّ في جميع الأمكنة بالمعرفة والإحاطة بها ، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الأمكنة أو معروف عند اُولي الألباب بتعقّل صرف بريء عن علايق الموادّ مجرّد عن إدراك الحواسّ و توابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر (و ملك لم يزل) ذكر الملك

---

(١) « قوله ولا اين موقوف » المكان فى العرف هو مايعتمد عليه الشيء و يقف ويستقر عليه. (ش)

ثلاث مرّات الأوّل لبيان أنّه ملك قبل الإنشاء، و الثاني لبيان أنّه ملك بعد الإنشاء. و الثالث - وهو هذا البيان أنّه ملك أزلاً و إذا كان ملكاً أزلاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دايماً وسلطان أوّلاً بلاغاية وآخراً بلانهاية (له القدرة والملك) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كلّ موجود فهو منته في سلسلة الحاجة إليه و هو تعالى مبدء وجوده و ساير ما يعدّ سبباً له فإنّما هي واسطة بجعله وله الملك على الإطلاق و كلّ مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإذن لاقدرة ولاملك في الحقيقة إلّا له (أنشأ ماشاء حين شاء بمشيّته) أي بمجرّد مشيّته وإرادته بلاآلة ولاحركة ولاروية ولا مادّة فقد ظلم نفسه و كفر بالله العظيم من قال: أنّه تعالى فاعل بالإيجاب (١) لاقدرة له على فعله، ومن قال: إنّه لم يوجد إلّا شيئاً واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره (٢) و من قال: إنّه يحتاج في خلق شيء إلى مادّة فإنّ ذلك ليس من

(١) «من قال أنه فاعل بالايجاب» مبنى هذه الشبهة أن بعضهم تمثل لتصوير احتياج الممكن الى الواجب حدوثاً و بقاء بالشمس والضياء وقال: كما أن الضياء محتاج الى الشمس فى حدوثه و بقائه كذلك العالم محتاج الى الواجب فى حدوثه و بقائه، و قالوا: ليس نسبة العالم اليه تعالى نظير نسبة البناء الى البانى حيث يهلك البانى و يبقى البناء فذهب ذهن بعض جهلة المتفلسفين الى أن الله تعالى لا اختيار له فى خلقه بل يصدر عنه العالم قهراً بغير اختياره كالشمس ولم يعلموا أن المشبه والمشبه به لايجب أن يكونا متماثلين من جميع الوجوه كتشبيه الوجه الحسن بالشمس والشجاع بالاسد، بل لايقتضى الاشتراكهمافى وجهالشبه فقط فيجب الجمع بين التمثيلين فيقال: ان العالم فى الاحتياج المستمر الى الله نظير الشمس والنور و فى تعلقه بالاختيار والمشية نظير البانى والبناء و من جهة عدم الاستقلال فى الوجود نظير الموج والبحر. (ش)

(٢) قوله «ولم يقدر على ايجاد غيره» اعلم أن مالايجوز صدوره عن الله تعالى لكونه محالا أو قبيحاً أو لعدم وجود المصلحة فيه و أمثال ذلك لاينسب الى عجزه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو قادر على كل شيء ولكن القبيح لايصدر منه فلايكذب، ولايجرى المعجزة على يد المدعى الكاذب فى النبوة والامامة، ولايعذب البرىء ولايجبر العباد، *

صفة ربّنا جلّ شأنه(١)(لايُحدُّ ولايبعّض) بأجزاء مقداريّة لأنّ القابل للتحديد و

---

* ولا يفعل شيئاً يخالف الحكمة والمصلحة، ولاينصب امامين في عهد واحد ، ولا يختار المفضول للامامة، ولايقدم الا خس على الاشرف، وكل ذلك و أمثاله محال على الله تعالى و يقول فقهاء زماننا ان القطع حجة بنفسه لابجعل الشارع ولايمكن أن يسقطه عن الحجية اذ ليس جعل حجيته ولارفعه باختيار الشارع.اذا تبين ذلك فنقول: قدثبت في الحكمة الحقة الالهية أن لامؤثر في الوجود الا الله تعالى و أن جميع مايرى من الاسباب والوسائط مثل الدواء لرفع الامراض والنار للاحراق والشمس للنهار كل ذلك معدات و الايجاد انما هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المتفلسفين فهموا من قول أعاظم الحكماء أن الواحد انما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كماأشار اليه الشارح والحق أن مقتضى حكمة الباري وعنايته أن يقدم الاشرف في الايجاد ولاريب ان العقل أشرف من الجسم الجامد فبدء الخلق بالعقل ثم خلق كل شيء بعده بسببه كسائر الوسائط لا بأن يفوض أمر الخلق الى مخلوقه الاول لعجزه لان الذي يقدر على خلق الاشرف الاعظم الاقوى لايتصف بعجز عن خلق الاصغر والاضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء و الماديون يجعلون وجود الاجسام مقدماً على العقل و أن العقل من توابع الجسم والمزاج والالهيون بالعكس. (ش)

(١) قوله « في خلق شيء الى مادة » هذه شبهة أخرى في ذهن الجهلة أيضاً ولا ريب أن كل موجود ممكن يستوي نسبته الى الوجود والعدم سواء كان جسماً أوروحاً او عقلا أو مادة أوصورة ولا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح والمادة ممكن الوجود أيضاً فلابد أن تكون مخلوقة و يكون وجودها مستفاداً من العلة ولايحتاج تعالى في ايجاد المادة الى مادة أخرى يخلقها منها والا لذهب الامر الى غير النهاية و تسلسل المواد ، و هذا يؤدي الى كون المادة واجب الوجود بالذات و هو باطل فثبت أن الله تعالى خلق المادة الاولى من العدم و أيضاً ثبت عند المشائين أن المادة هي أضعف الموجودات و أخسها و وجودها بالقوة محضاً و ليس لها فعلية أصلا وهي أضعف في الوجود من الاعراض و القوى الفاعلة فاذا كانت الاعراض مثل البياض والسواد والحرارة والعدد والشكل لاتقوم بنفسها بل تحتاج الى محل أوشيء يقيمها وكذلك القوى مثل الغاذية والنامية غير قائمة بذاتها فالمادة*

التبعيض له جزء و كلّ ذي جزء مفتقر إلى جزئه الّذي هو غيره و كلّ مفتقر إلى غيره ممكن، في ذاته و كلّ ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره والواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً لا في الوجود ولا في غيره (ولا يفنى) يريد أنّ وجوده أزليّ أبديّ سرمديّ لا يطرأ عليه العدم و الفناء لأنّ الوجوب الذّاتي و القدم مناف لطريان الفناء والعدم ولأنّ الفناء إمّا لانقطاع القوّة المزاجيّة أو لميل كلّ شيء بطبعه(١) إلى مبدئه ليعود إليه كما بدء منه أو لإعدام الفاعل إيّاه أو لطريان شيء آخر من الحوادث عليه و كلّ ذلك عليه سبحانه محال (كان أوّلاً بلا كيف ويكون آخراً

---

* الضعيفة أولى بالاحتياج الى شيء يقيمها و لذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة فى الوجود و بالجملة فلاريب فى كون المادة مخلوقة ، و أما سائر الاشياء فاما أن تكون مجردات لاتحتاج الى مادة تحل فيها كالعقل و اما أن تكون اموراً متعلقة بالمادة لايمكن وجودها فى الواقع الا فى مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة والبرودة والاشكال والصور النوعية ، اما المجردات فأمرها واضح ، وأما مالايمكن وجودها الا فى مادة فيخلق الله تعالى المادة ثم يخلقها فيها و هذا لايدل على احتياج الواجب تعالى الى شيء ولا عجزه عن شيء ، و قولنا كل شيء مادى لايمكن وجوده الا فى مادة مثل قولنا كل شيء مكانى لايمكن وجوده الا فى مكان و كل شيء متغير زمانى لايمكن وجوده الا فى زمان، ولوكان الموجود المادى يمكن وجوده لا فى مادة اى مجرداً لم يكن مادياً و خرج عن الفرض، قال أبو علي بن مسكويه : المني من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقصات و الاستقصات من البسائط و البسائط من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة لماكانا أول الموجودات و لم يصح وجود احدهما خلوا من الاخر لم ينحلا الى شيء موجود بل الى العدم فيكون وجودهما لاعن شيء وذلك ماأردنا أن نبين. (ش)

(١) قوله « لميل كل شيء بطبعه » سيأتى معنى الفناء فى شرح قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه» انشاء الله تعالى. (ش)

بلا أين) أوليّته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات و آخريّته عبارة عن بقائه بعد فنائهم و ما وقع في بعض الرّوايات من نفي الأوّليّة والآخريّة عنه فانّما المقصود منه نفي الأوّليّةوالآخريّةالزمانيّتين. واقتران سلبالكيف معالأوّليّة وسلبالأين معالآخريّةإمّا لمجرّدالذّكرلالأمريقتضيه(١) إذلوعكس لكانأيضاً صحيحاً أولأنّإقدامالوهم إلىاعتبار الكيف له مثلزيادة الصفات المختصّة القائمة به فيمرتبةالأوّليّةالحاصلة قبلإيجاد الأينوالأينيّات أظهرمنإقدامه إلىاعتبار الأين له فيتلك المرتبة ، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأوّليّة ، ويمكن أن يقال:أوّليّته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكلّ موجودوآخريّته عبارة عناعتبار كونه غاية ومقصداً لكلّ ممكن، و الحاصل أنّهما اعتباران إضافيّان يحدثهما العقوللذاته المقدّسة، وذلكأنّك إذالاحظت ترتيبالموجودات فيسلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته بالإضافة إليهاأنّه أوّل إذكان انتهاؤها فيسلسلة الحاجة إلى غنائه المطلق فهو أوّل بالعلّيّة والشرف وإذا اعتبرته بالنظر إلىترتيب السلوك و لاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه وجدتهآخراً إذهوآخر ما يرتقي إليه درجات العارفين و معرفته و الوصول إليه هي الدّرجة القصوى و المنزل الآخر للسالكين فيحيّز الإمكان وعلى ماذكرنا لايرد أنّ كلّ مايصحّ له من الصفات كانله تعالى استحقاق واحدلجميعها دائماً ولايكون استحقاقه لبعضهاسابقاً على استحقاقه لبعض آخر، فلايصحّ أن يقال: مثلاً استحقاقه للأوّليّة قبلاستحقاقه

---

(١) قوله « لمجرد الذكر لا لامر يقتضيه » و هو بعيد بل الاظهر ان يقال هو جار على عادة الناس اذ كثيراً ما يرد الكلام فى القرآن الكريم والاحاديث الشريفة على مجرى كلام الناس خصوصاً العرب و الناس لايسئلون غالباً عن كيفية ما يأتى بل ينتظرون حتى يأتى بل يهتمون بمعرفة ما مضى مثلا يسئلون عن مجلس ضيافة كانت كيف كانت ولايسئلون عن مجلس سينعقد بعد ذلك لان السائل والمسئول كليهما متساويان فى الاخبار بالحدس والتخمين فنفى (ع) كونه أولا عن الكيف و كونه آخراً عن الاين فان الاين مما يسأل عنه غالباً فيما يأتى. (ش)

للآخريّة ولااستحقاقه للعالميّة قبل استحقاقه للقادريّة لاستحالة تغيّر الأوصاف واستحقاقها فيه وإنّما لايرد ذلك لأنّ استحقاقه تعالى لها بالنظر إلى ذاته سواء لاترتّب فيه ولاتقدّم ولاتأخّر ولاينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لأنّ اعتبار التفاوت لايستلزم التفاوت بالنظر إلى الواقع، لايقال: قدثبت أنّه تعالى لايتّصف بصفة زايدة فكيف يوصف بالأوّليّة و الآخريّة؟ لأنّا نقول: الأوليّة و الآخريّة من الأوصاف الإضافيّة الصرفة و النعوت الاعتباريّة المحضة على أنّهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذّاتيّة فإنّ الأوّليّة راجعة إلى أنّه ليس للموجودات مبدءٌ غيره والآخريّة راجعة إلى أنّه ليس لها غاية ومقصد غيره وأمّا أنّه تعالى بلا كيف ولاأين في لحاظ الأوّليّة و الآخرية له تعالى فلأنّه لاكيف ولا أين له في مرتبة علّيّته للكاينات والكيف والكيفيّات والأين والأينيّات بالضرورة، وإذا خلا من الكيف والأين في تلك المرتبة لم يجز اتّصافه بهما أبداً وإلّا لزم انتقاله من نقص إلى كمال أومن كمال إلى نقص وهو على الواجب بالذّات محال (وكلُّ شيء هالك إلّا وجهه) اقتباس من القرآن المجيد وحجّة لماذكره من أنّه أوّل بلا كيف وآخر بلا أين، بيان ذلك أنّ ضمير وجهه راجع إليه سبحانه، والوجه بمعنى الذّات والمعنى أنّ كلاً من الموجودات وإن كان مأخوذاً مع الوجود فهو هالك باطلٌ أزلاً و أبداً (١) في

---

(١) قوله «فهو هالك باطل ازلا و ابداً في ذاته» الذى يتبادر الى الذهن من قوله تعالى هالك الاوجهه انه سيهلك بعدذلك لاأنه هالك فعلا وفي كل زمان والمعنى الذى ذكر الشارح و نقله عن بهمنيار حسن يشبه ماروى عن جنيد لما سمع قول القائل «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الان كما كان والمراد بالهلاك والفناء ان حملناه على ظاهر اللغة هو التفرق و زوال الصورة والاسم لا العدم المحض، مثلا اذامات الحيوان صح أن يقال هلك و فنى لزوال الصورة الحيوانية عنه و خصوصا اذا تلاشى و تفرق والظاهر من الايات و الروايات في الحشر ان مواد الاشياء باقية ولايعدم عدماً محضاً قال تعالى «اذا بعثر ما في القبور» و قوله تعالى «من الاجداث الى ربهم ينسلون» والروح أيضاً باق كما ورد خلقتم للبقاء لاللفناء ويعود الروح الى العظام النخرة وبالجملة فلايعدم شيء عدماً محضاً *

ذاته لعدم استحقاق الوجود نظر إلى ذاته القابلة للعدم إلاّ ذاته المنزّهة عن الاحتياج إلى الغير فإنّ وجوده الواجبي لكونه عين ذاته حقّ ثابت باق أزلاً و أبداً ومنه نشأ وجود سائر الموجودات على النظام الأفضل والترتيب الأكمل ، وإذا كان كذلك فهو المستحقّ لأوّليّة الوجود لكونه مبدءاً وآخريّته لكونه غاية ومقصداً وهو المستحقّ أيضاً لعدم اتّصافه بالكيف والأين هذا الّذي ذكرناه في تفسير هذه الآية الكريمة أشار إليه بهمنيار في التحصيل حيث قال: الحقّ يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقاً بسبب ذلك الشيء ، ومع صدق الاعتقاد يكون ذلك الشيء دائماً. ومع دوامه يكون لذاته لا لغير ، وإذا كان كذلك فكلّ شيء بالقياس إلى ذاته باطل وبه حقّ و هو أحقّ بأن يكون حقّاً، فلذلك «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه» انتهى. ولهذه الآية تأويل آخر (١) ذكره الصدوق في أوّل كتاب الاعتقادات حيث قال: ومعنى الوجه في

---

* وانما تنقلون من دار الى دار ومن حال الى حال، وأما ان حملناه على المعنى الذى نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء بل كل شيء هالك فعلا ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء بل كل شيء سوى البارى تعالى هالك قبل يوم القيمة ويوم القيامة وبعد الحشر أيضاً. (ش)

(١) قوله «و فى هذه الاية تأويل آخر» قال العلامة رحمه الله فى شرح التجريد : المحققون على امتناع اعادة المعدوم و سيأتى البرهان على وجوب المعاد و ههنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم و ذلك ظاهر المناقضة ـ الى أن قال ـ: فقد تأول المصنف معنى الاعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع فى ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به أو يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن و متن التجريد هكذا المسئلة الثالثة فى وقوع العدم وكيفيته والسمع دل عليه و يتأول فى المكلف بالتفريق كما فى قصة ابراهيم (ع) . والمجلسى رحمه الله بعد أن نقل القولين فى أن الفناء هل هو بمعنى الاعدام المطلق أو تفريق الاجزاء قال : والحق انه لا يمكن الجزم فى تلك المسئلة باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها، قال: و اكثر متكلمى الامامية على عدم الانعدام بالكلية لاسيما فى الاجساد انتهى، وانما لم يجزم المجلسى رحمه الله تعالى كما جزم العلامة والطوسى رحمهما الله لان اعادة المعدوم ممتنعة عندهما فالتزما بأنه لا يعدم المكلف حتى لا يكون *

هذه الآية الدّين (١) والوجه الّذي يؤتى الله منه و يتوجّه به إليه ، و هذا الّذي ذكره رحمه الله نقله المصنّف في باب النوادر عن أبي عبدالله عليه السلام (له الخلق والأمر) أي له إيجاد الأشياء لايشاركه أحدٌ وله الأمر النافذ الّذي لايتأبّى منه شيء و المشهور أنّ الأوّل إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيّات والثاني إشارة إلى عالم الأمر و هو عالم الرّوح والرّوحانيّات، ولايبعد أن يراد بالأوّل خلق الممكنات مطلقاً و بالثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي (تبارك الله ربّ العالمين) أي تنزّه عن النقصان والاتّصاف بصفات الإمكان الله الّذي أحدث عالم

المعاد محالا و غير ممتنعة عند المجلسي رحمه الله قال في البحار: وقد نفاه اي المعاد أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسكاً بامتناع اعادة المعدوم ولم يقيموا دليلا عليه بل تمسكوا تارة بادعاء البداهة و أخرى بشبهات واهية لايخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة و اليقين و ترك تقليد الملحدين من المتفلسفين انتهى. و اعتقادى أن صاحب التجريد وشارحه نظرا بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدين و سوء الظن بهما غير صحيح. (ش)

(١) قوله «و معنى الوجه في هذه الاية الدين » والوجه مذكور في آيات كثيرة كقوله تعالى « أينما تولوا فثم وجه الله » « ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام »ولايناسب حمل جميعها على الدين او على الامام ولايصح حمله على المعنى الجسماني و هو ظاهر، و ليس مراد من حمله على الذات الذات بغير اعتبار صفة كما ان اليد والعين يراد بهما الذات باعتبار صفة القدرة او العلم كذلك هنا يراد بالوجه الذات باعتبار صفة ولابد ان يكون الصفة عنايته و اضافته الاشراقية و قيوميته لوجود الممكنات والفناء لايتصور في وجهه لان مايفنى انما يفنى بعدم علته والعلة الفاعلية هو واجب الوجود لايتطرق اليه العدم وكذلك الغاية المطلقة فما يفنى ليس فناؤه لعدم علته الفاعلية والغائية البتة بل اما لعدم استعداد العلة المادية كفناء النفس النباتية بزوال استعداد مزاجها أو لزوال العلة الصورية بطريان الضد كزوال البياض بعروض السواد و أما الفناء الذى يقول به العرفاء فهو مقتضى طبع كل موجود يسير الى الله تعالى و هو غاية الغايات و هو خارج عن محل الكلام و لعل جميع مجردات عالم الغيب وجه الله الباقى و منه النفوس الناطقة الانسانية لبقائها بعدفناء الجسد. (ش)

الخلق وأخرجه من حدّ النقص إلى حدّ الكمال وربّى كلّ شيء وأعطاه مايليق به من الصفات والأحوال.

(ويلك أيّها السائل) أعاد كلمة الويل لشدّة غيظه عليه السلام من السائل لما سمع منه في شأن الباري مالايليق به (إنّ ربّي لاتغشاه الأوهام) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيته إذا أتيته يعني لاتأتيه الأوهام ولاتحيط به إذ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات و يمكن أن يراد بالأوهام النفس وقواها لأنّ النفس في معرفة الصانع كالوهم في أنّ ماأحاطت به ليس هو الصانع جلّ شأنه (ولاتنزل به الشبهات) لأنّ الشبهة إنّما تحصل من مزج الباطل بالحقّ و عدم التميّز بينهما والله سبحانه عالم السرّ والخفيّات فلاينزل في ساحة علمه الجهل و الشبهات، و يحتمل أن يراد لاينزل به شبهات الأوهام فإنّ كلّ ما مثّله الوهم فهو بعيد عن قدسه جلّ ذكره (ولايحار)من شيء أمّا من حار الرّجل يحار حيرة إذا تحيّر في أمره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه إشارة إلى كمال علمه بالأشياء أو من أجاره بالجيم يجير إجارة إذا أغاثه من شدّة و أنقذه منها «ولا يجار» حينئذ مبنيٌّ للمفعول، يعني أنّه سبحانه لاينزل به مصايب حتّى يغيثه أحد وهو الّذي يغيث من يشاء و يحرسه وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله «قل من بيده ملكوت كلّ شيء و هو يجير ولا يجار عليه » أي لايغيثه ولايمنع منه أحدٌ ، وتعديته بعلى لتضمين معنى النصرة (ولا يجاوزه شيء) إمّا بالجيم والزاي المعجمة أي لا يسير عليه شيء ولايخلّفه وراءه لأنّ ذلك من صفات الإينيّات أو لا يتجاوز شيء عن حكمه و قدرته لأنّ حكمه جار على جميع المخلوقات و قدرته شاملة لجميع الممكنات و إمّا بالجيم و الرّاء المهملة أي لا يستقرُّ شيء في جواره إذ ليس له مكان ، و نسبته إلى الأماكن بالعلم و الإحاطة على السواء (ولا تنزل به الأحداث) أي لا تنزل به نوايب الزّمان و حوادثه لأنّه ليس بزمانيّ ولاستحالة انفعاله عن الغير و تغيّره من حال إلى حال، أو لا تنزل به الأعراض لاستحالة أن يكون محلاً للعوارض (و لا يسأل عن شيء) فعله أو لم يفعله لأنّه مالك قويّ على الإطلاق وسلطان عظيم بالاستحقاق ، ومتوحّد بالعظمة والجبروت ، و عليم خبير

بالملك والملكوت ، وكلّ ماسواه فهو مملوك له، وليس للمملوك أن يسأل مالكه لم فعلت هذا و تركت ذاك ، سيّما إذا كان المالك عدلاً عليماً بالمصالح والمفاسد كلّها (ولايندم على شيء) فعله أو تركه لتمام أمره و كمال علمه واستقامة فعله و إتقان حكمه فلايعرضه فيما قضاه غلط ولايلحقه فيماقدّره شكّ و ندامةلأنّ ذلك من توابع نقص العلم و لوازم قبوله للشدّة والضعف و هو سبحانه متنزّه عن جميع ذلك (ولا تأخذه سنة ولا نوم) لأنّهما من خواصّ الحيوانات القابلة للفتور والتعب والرّاحة إذالسّنة فتور يعرض القوى قبل النوم و سببها وقوف الأعضاء عن العمل بسبب تحلّل الأرواح البدنيّة و ضعفها و رجوعها إلى الاستراحة ، و النوم حال يعرض الحيوان من استرخاء أعصاب الدّماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواسّ وتعطّل عن أفعالها لعدم انصباب الرّوح الحيواني إليها (له ما في السموات و ما في الأرض و ما بينهما) من المجرّدات و المركّبات و غيرها (وما تحت الثرى) أي التراب الندي يعني به الأرض، والغرض من ذكر الآيتين نهي تشبّهه بخلقه والدّلالة على كمال قدرته و إرادته و تفرّده في الإلهيّة والرّبوبيّة وتوحّده في الخالقيّة والمالكيّة و لقد راعى عليه السلام في هذا الحديث حفظ المقصود و هو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من أن يتلقّاه وهم المخاطب بنفيه بالكلّية حيث كلّما نفى عنه صفات غير لايقة به أردفها بذكر صفات لايقة لئلا يتبادر وهمه إلى أنّ نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع فليتأمّل .

((الاصل))

٤ـ «عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت» «اليهود إلى رأس الجالوت فقالوا له : إنّ هذا الرّجل عالم ـ يعنون أمير المؤمنين» «عليه السّلام ـ فانطلق بنا إليه نسأله فأتوه فقبل لهم : هو في القصر فانتظروه» «حتى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك فقال : سل يا يهودي عمّا بدالك» « فقال : أسألك عن ربّك متى كان ؟ فقال: كان بلا كينونيّة ، كان بلا كيف ، »

« كان لم يزل بلا كمّ و بلا كيف كان ليس له قبل ، هو قبل القبل بلاقبل ولا »
« غاية ولامنتهى انقطعت عنه الغايةوهوغاية كلّ غاية، فقال رأس الجالوت: امضوا »
« بنا فهوأعلم ممّا يقال فيه».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّدبن خالد ، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت) و هو من أعاظم علمائهم و أحبارهم ، و قيل : الرأس سيّد القوم و مقدّمهم و جالوت اسم أعجميّ والمراد به مقدّم بني الجالوت (١) في العلم (فقالوا له إنّ هذا الرّجل عالم ـ يعنون أميرالمؤمنين عليه السلام ـ فانطلق بنا إليه نسأله ، فأتوه فقيل لهم : هوفي القصر فانتظروه حتّى خرج) و في بعض النسخ«حتّى يخرج» و هو يفتقر إلى اعتبار حذف في الكلام كما لايخفي على العارف بالعربيّة (فقال له رأس الجالوت : جئناك نسألك، فقال : سل يايهودي عمّا بدالك فقال أسئلك عن ربّك متى كان) لمّا سأل عن زمان وجوده و كان السؤال عنه مختصّاً بالموجودات الزّمانيّة الّتي لاتخلو من كون حادث و كيف و كم و غاية و نهاية و قبل و بعد نفى عنه تعالى هذه المعاني للتنبيه على أنّه لايصحّ السؤال عنه بمتى (فقال كان بلا كينونيّة) أي بلا كون حادث (٢) قال الجوهريّ : تقول كان كوناً و كينونة ، شبّهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء ، ولم يجىء من

---

(١) قوله « مقدم بنى الجالوت » كان الشارح رحمه الله زعم ان جالوت اسم رجل و ان جماعة من بنى اسرائيل من اولاده و رأس الجالوت رئيسهم والصحيح ما فى مفاتيح العلوم ان الجالوت هم الجالية اعنى الذين جلوا عن اوطانهم ببيت المقدس و يكون رأس الجالوت من ولد داود(ع) انتهى ويشبه ان يكون جميع روايات هذا الباب عن رأس الجالوت او حبر من اخبار اليهود حديثا واحداً بعبارات مختلفة. (ش)

(٢) قوله : « بلاكون حادث » كان لفظ كينونة يدل على صيرورة الشى موجوداً بعد ان لم يكن فانه مصدر والمصدر دال على الحدوث و انما اختار لفظ كينونة للدلالة *

ذوات الواوعلىهذا إلا أحرف كينونة وهيعوعة ، وديمومة ، وقيدودةوأصله كيّنونة بتشديد الياء فحذفوه كما خذفوا من هيّن و ميّت و لولا ذلك لقالوا: كونونة ثمّ إنّه ليس في الكلام فعلولٌ ، و إما الحيدودة فأصله فعلولةٌ بفتح العين فسكنت. ولعلّ المراد أنّ وجوده تعالى شأنه نفس ذاته المقدّسة القديمة باعتبار أنّها مبدء للآثار العجيبة والأفعال الغريبة و ليس وجوده حادثاً ولازايداً حتّى يسأل عنه بمتى إذلوكانحادثاً أوزايداً، فإمّاأنيكونمنه أومنغيره، والأوّل باطللاستحالة أن يكون الشيء علّة لوجود نفسه وإلاّ لزم تحقّق الوجود قبل تحقّقـه و كذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذّات في وجوده إلى الغير(كان بلا كيف) كانّ المراد أنّه كان بلاصفة زايدة (١) عليه وإلاّ لزم تعدّد الواجب إن كانت تلك الصفة واجبة بالذّات أواحتياجه إلى الغير إن كانت ممكنة، أوالمرادأنّه كان ولم يكن كونه مكيّفاً بكيفيّة أصلا فلايسأل عن كونه بمتى لأنّ هذا السؤال إنّما يصحّ فيماله كيفيّة (كان لم يزل بلا كمّ) متّصل و منفصل مثل الجسم و السطح

* علىهذا المعنى مع ان الكون أيضاً مصدر لان الكون قد اشتهراستعماله فى اصـل معنى الوجود من غير دلالة على الصيرورة و فى الكائن والمكون فيقال الكون و يراد بهالعالم مطلقا و اما الكينونة فلم يستعمل الا فى المصدر فهو صريح فى الحدوث و مراد الشارح بالحدوث هنا التاخر المعلولى كما دل عليه قوله بعد ذلك فاما ان يكون منه او من غير الى آخر الاستدلال وهو ما ذكرهالحكماء فى اثبات ان وجوده عين ذاته والتفسيرمقتبس من صدر المتالهين قده. (ش)

(١) قوله : «كان بلاصفة زائدة» وزاد صدرالمتألهين(قده) بعد هذه الكلمة بل علمه وقدرته وارادتهوحياته كلها نفسذاتهفكما هوموجودبذاته فهوعالمبذاتهقادربذاتهمريد بذاته حي بذاته وكذلك في جميع صفاتهالوجودية انتهى. (ش)

والخطّ والزمان والعدد (١) والحاصل أن كونه لم يزل منزّه عن الكميّة الامتداديّة والعدديّة لأنّ الكميّة أمر عرضي والوجود الأزلي بريء منه ولأنّ الكمّ مطلقاً يقبل القسمة و التجزيّة والمساواة واللاّ مساواة وقد تنزّه قدس الحقّ الثابت أزلاً عن قبول هذه الأمور.

(بلا كيف) ولعل المراد بسلب الكيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيّات المحسوسة والكيفيّات الاستعداديّة والكيفيّات النفسانيّة والكيفيّات المختصّة بالكمّ، وفي السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزّيادة، أو المراد به هنا سلب الكيفيّات المختصّة بالكمّ بقرينة مقارنته معه و في السابق سلب ماعداها من الأقسام الثلاثة الأول، أو المراد به هنا لم يزليّته غير مكيّفة بكيفيّة و في السابق أنّ كونه و وجوده غير مكيّف بها ؛ و على التقادير لايلزم التكرار مع أنّ الاتّحاد والتأكيد أيضاً محتمل (كان ليس له قبل) لاستحالة حدوثه و لكونه مبدء لجميع الموجودات على تفاوت مراتبها في الوجود والكمال فليس شيء منها قبله (هو قبل القبل بلاقبل) أي هو قبل كلّ من يفرض له القبليّة من غير أن يكون شيء قبله والحاصل أنّه متقدّم على كلّ ماله تقدّم على شيء من غير أن يتقدّم عليه شيء يعني هو الأوّل على الإطلاق ولا شيء قبله لماعرفت من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة إليه ، ويحتمل أن يكون المراد أنّه قبل كلّ من يتّصف بالقبليّة ولايتّصف هو بها لامتناع اتّصافه بالصفات بل قبليّته عبارة عن عدم تقدّم شيء عليه، أو المراد أنّه قبل كلّ شيء و ليست قبليّته قبليّة زمانيّة بل قبليّة سرمديّة ، و لمّا لم تكن قبليّته المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده أبداً و عدم انتهائه في جانب الأبد إلى غاية و على كونه أزلاً و عدم انتهائه في جانب الأزل إلى نهاية أشار إليهما بقوله(ولاغاية ولامنتهى) بالجرّ عطفاً على قبل، والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد محلّ لها يعني هو قبل القبل بلاغاية ينقطع وجوده عند البلوغ إليها لأنّ انقطاع الوجود من

(١) قوله: «مثل الجسم والسطح والخط» والاصح ان يخصص بالزمان بعد قوله عليه السلام «كان لم يزل» فان لم يزل يدل على ما يوهم كونه مقارناً لزمان فاحتيج الى دفع هذا الوهم. (ش)

لواحق الأُمور الزّمانيّة المحدثة الكاينةالفاسدة وقد بيّنّاأنّه تعالى ليس‌بزمانيّ و أيضاً هو واجب الوجود فيمتنع أن ينقطع وجوده و يلحقه العدم ، و كذلك هو بلانهاية ينتهي إليها وجوده في لحاظ أوليّته وإلاّ لكان مسبوقاً بالعدم ، و هوعلى واجب الوجود لذاته محالٌ ، و ينبغي أن يعلم أنّ الغاية كما صرّح به علماءالعربيّة وغيرهم لها معان الأوّل النهاية ، والثاني المسافة الملحوظة معهاالامتدادالكمّيّ ، والثالث الباعث على الفعل و هو الّذي يسمّونه بالعلّة الغائيّة وهو قد يكون في الوجود الخارجي متأخّراً عنه مثل التأديب في قولنا ضربت تأديباً ، و قد يكون متقدّماً عليه مثل الجبن في قولنا قعدت عن الحرب جبناً ، وقد تكرّر ذكرالغاية في هذاالباب والعاقل اللّبيب يعرف من هذه المعاني مايناسب كلّ موضع (انقطعت عنه الغاية) أي انقطعت عنه المسافةالحسّيّة والعقليّة أو انقطعت عن وجوده النهاية و زالت قبل الوصول إليه، وهذا تأكيد للسابق أوانقطعت عنده العلّة الغائيّة و لم تتجاوزه إلى غاية اُخرى فوقه لأنّه غاية فوق الغايات كما أشار إليه بقوله (و هو غاية كلّ غاية) لأنّه تعالى آخر ما يقصده السالكون في سكناتهم و غاية مايطلبه العارفون في حركاتهم في الوصول إليه، بل‌هوغاية فوق‌غاياتهم ومآربهم، ومقصد فوق مراداتهم و مطالبهم كمادلّ عليه قوله تعالى «وإنّ إلى ربّك المنتهى» وقوله تعالى « وإلى الله مرجعكم جميعاً» وقول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنت المنتهى فلامحيص عنك وأنت الموعد لامنجا منك إلاّ إليك» (١) والمنتهى هوالغاية وبالجملة هوالله تعالى غاية لكلّ موجود و نهاية لكلّ غاية، و مقصود و مرجع لكلّ مضطرّ مطرود، ولامعدل عنه ولامقصد فوقه ولاملجأ إلاّ هو ولامنجا منه إلاّ إليه.

(فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهوأعلم بمايقول فيه) أي في وصف ربّه (٢)

---

(١) النهج قسم الخطب والاوامر تحت رقم ١٠٧.

(٢) قوله «أي في وصف ربه» تفسير للضمير المجرور و انما ارجعه الى الوصف بناء على النسخة التي عنده -طاب ثراه- ففيها «فهو أعلم بمايقول فيه» بالباء والمضارع المعلوم و في بعض النسخ المصححة « فهو أعلم مما يقال فيه » بلفظ « من » بدل الباء والمضارع *

و لعلّ اليهودي لم يفهم حقيقة كلام معدن العلوم النبويّة ومخزن الأسرار الإلهيّة فلذلك لم ينظر إليه بعين الطاعة والانقياد أو فهمه ولكن أعرض عنه للرّئاسة والعناد والله وليّ التوفيق وإليه هداية الطريق.

((الاصل))

٥ــ « وبهذا الإسناد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن أبي الحسن الموصلي »
« عن أبي عبدالله عليه السلام قال : جاء حبر من الأحبار إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال : يا »
« أمير المؤمنين متى كان ربّك ؟ فقال له : ثكلتك اُمّك ومتى لم يكن؟ حتّى يقال: »
« متى كان ، كان ربّي قبل القبل بلاقبل ، وبعد البعد بلابعد ، ولاغاية ولامنتهى »
«لغايته ، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلّ غاية، فقال: ياأمير المؤمنين أفنبيّ أنت»
« فقال: ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد صلّى الله عليه وآله . »

« و روي أنّه سُئل عليه السلام : أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟ »
« فقال عليه السلام : أين سؤال عن مكان ،وكان الله ولا مكان » .

((الشرح))

(و بهذا الاسناد) ليس لهذا مرجع ظاهر، كأنّه أراد بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد بن خالد (عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبر من الأحبار) الحبر بالكسر أو الفتح عالم من علماء اليهود و الكسر أفصح لأنّه يجمع على الأفعال دون الفعول و هو الرّاحج عند الفــرّاء و توقّف الأصمعي في الترجيح، وقال أبو عبيدة: والّذي عندي أنّه الحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه ويرويه المحدّثون كلّهم بالفتح (إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين) خاطبه بذلك على الرّسم والعادة و إلّا فاليهود

---

*المجهول فضمير فيه راجع اليه «ع» وانما قال رأس الجالوت ذلك اقراراً لفضله ه ق (كذا في هامش بعض النسخ).

لايعتقدون بإيمان هذه الأمّة (متى كان ربّك ؟ فقال له : ثكلتك أمّك) ثكلت المرأة ولدها ماتمنها ثُكلاً و ثَكَلاً كذا في المغرب والدّعاء بذلك شايع عند العرب وإن لم تكن الأم موجودة (ومتى لم يكن حتّى يقال متى كان) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لوصحّ السؤال عنه بمتى كان صحّ السؤال عنه بمتى لم يكن، والتالي باطل فالمقدّم مثله، أمّا بيان الشرطيّة فلأنّ متى كان سوال عن أوّل وجوده و كلّما كان الشيء حادثاً فيوقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صحّ أن يقال: متى كان صحّ أن يقال: متى لم يكن، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ وجوده قديم أزليّ ليس مسبوقاً بالعدم فلايصحّ أن يقال: متى لم يكن (كان ربّي قبل القبل بلاقبل) قدمرّ شرحه (١) (و بعدالبعد بلابعد) يعرف بالمقايسة وقد أكّد كلّ واحدة من القبليّة والبعديّة بكمالها فكمال قبليّته سلب قبليّة شيء عنه و كمال بعديّته سلب بعديّة شيء عنه فلايكون شيء قبله ولابعده (ولاغاية) أي ولانهاية لوجوده في جهتي القلبيّة والبعديّة لكونه أزليّاً و أبديّاً (ولا منتهى لغايته) أي ليس نهاية لامتداد أوليس محلاًّ لغاية ونهاية إذليس له كمّيّة مقتضية لاتّصافه بالأطراف والنهايات واقترانه بالامتدادات والغايات ، كما أشار إليه أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلاَمُ في بعض خطبه بقوله « ليس بذي كبر امتدّت به النهايات فكبّرته تجسيماً ، ولابذي عظم تناهت به الغايات فعظّمته تجسيداً» (٢) (انقطعت الغايات

---

(١) قوله : « قبل القبل بلا قبل » كان الحديثين واحد و انما اختلف لفظه باختلاف الرواية و رأس الجالوت هوالحبر ومقصودعالم اليهود امتحان المسلمين هل يعرفون المعنى الذى علمهم الانبياء من الله و واجب الوجود اوهم على جاهليتهم من تصوير الاوثان وآلهة مخلوقة مجسمة و معنى قبل القبل بلاقبل يزيح اساس ظنهم فى المسلمين و يثبت انهم عرفوا معنى وجوب الوجود و انتهاء الممكنات اليه و قبل القبل هنا القبلية بالعلية اى هو علة العلل ولا علة له و كذلك بعد البعد اى غاية الغايات و ليس المراد القبلية بالزمان اذلا شرف فيها فقديكون المتاخر فى الزمان اشرف ولاالقبلية بالمكان اذلامكان له ولاالقبلية بالطبع اذ ربما يكون القبل انقص و لكنه تعالى قبل بالعلية و يلزمه السابقية بالشرف و الفضل و ان لم يكن اللازم مراداً هنا. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب والاوامر تحت رقم ١٨٣.

عنده فهو منتهى كلّ غاية) لأنّه منتهى رغبة الخلايق و مفزعهم في المهمّات و المقاصد و في الأدعية المأثورة « يا منتهى غاية السائلين وفي صحيفة السجّادية « اللّهم يا منتهى مطلب الحاجات » و سرّ ذلك أنّ لكلّ شيء مستقرّاً يستقرّ فيه إذا بلغ إليه ومستقرّ القلوب والفؤاد الّذي إذا بلغت إليه تطمئّن ولاتطلب سواه هو الله تعالى شأنه (فقال يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟) لعلّ منشأ الاستفهام أنّ السائل كان قدقرأ من الكتب الإلهيّة أنّ ما ذكره عليه السلام من صفات الرّب (١) و أنّه لايخبر به إلاّ نبيّ بتعليم ربّاني (فقال ويلك إنّما أنا عبدٌ من عبيد محمّد صلى الله عليه وآله) و ما ذكرته فإنّما سمعته منه و هو أخبرنا به من طريق الوحي ، قال الصدوق رحمه الله يعني بذلك عبدطاعة لاغير ذلك (و روي أنّه سئل عليه السلام أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماءً و أرضاً فقال عليه السلام أين سؤال عن مكان) أي عن حصول شيء في المكان لاعن حقيقته، تقول : أين زيد تسئل عن حصواه في المكان المعيّن (وكان الله ولامكان) إذ المكان أمر حادثٌ مخلوق (٢) فلايصحّ أن يسئل عنه بأين .

((الاصل))

٦ـ «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن عمرو بن عثمان، عن محمّد بن يحيى،» «عن محمّد بن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود: إنّ المسلمين»

---

(١) قوله « من صفات الرب » قد ورد فى التوراة الموجودة عند اهل الكتاب ان موسى (ع) قال لله تعالى انا آتى الى بنى اسرائيل و اقول لهم ارسلنى اليكم اله آبائكم فان قالوا لى ما اسمه مااقول لهم؟ فقال الله لموسى أهيه اشر أهيه (قد يصحف فى كتب الادعية بآهياً شراهيا)اى اكون الذى اكون وقال هكذا تقول لبنى اسرائيل اهيه ارسلنى اليكم يعنى اكون ارسلنى(خروج ٣ : ١٤) وهذا من اعظم تعاليم التوراة يشير الى انه (تعالى) عين الوجود ولايمكن ان يحيط بحقيقته احدوأيضاً اسمه عندهم يهوه اى يكون. (ش)

(٢) قوله : « اذالمكان امر حادث مخلوق » هذا حق ولايعترف به الماديون و الطبيعيون فى عصرنا و يزعمون الفضاء الغير المتناهى الخالى عن كل شيء مكانا للاشياء و قد سبق ويأتى أيضاً كلام فيه . (ش)

«يزعمون أنّ عليّاً عليه السلام من أجدل النّاس وأعلمهم اذهبوا بنا إليه لعلّي أسأله عن مسألة»
«وأُخطّئه فيها فأتاه فقال: ياأمير المؤمنين إنّي اُريد أن أسألك عن مسألة قال:»
«سل عمّا شئت، قال: ياأمير المؤمنين متى كان ربّنا، قال له : يا يهودي إنّما يقال:»
«متى كان لمن لم يكن، فكان متى كان، هو كائن بلا كينونيّة كائن، كان بلا كيف يكون ، »
«بلى يا يهودي ثمّ بلى يا يهودي كيف يكون له قبل؟! هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى »
«غاية ولا غاية إليها انقطعت الغايات عنده، هو غاية كلّ غاية فقال: أشهد أنّ »
«دينك الحقّ وأنّ ماخالفه باطل».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود إنّ المسلمين يزعمون أنّ عليّاً من أجدل النّاس) أي أقواهم في المجادلة والخصام وأشدّهم في المناظرة والكلام و أفصحهم بياناً وأطلقهم لساناً (وأعلمهم) في فنون العلم كلّها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق (اذهبوا بنا إليه لعلّي أسأله عن مسئلة وأخطّئه فيها) أخطأ و خطّأ إذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطّأه تخطئة إذا نسبه إلى الخطأ فقال له: أخطأت (فأتاه فقال ياأمير المؤمنين إنّي اُريد أسألك عن مسئلة قال: سل عمّا شئت) دلّ هذا على أنّه عليه السلام كان بحراً زاخراً في العلوم وإنّه كان لا يخفى عليه شيء كما يدلّ عليه قوله عليه السلام «سلوني» (١) قال بعض العامّة هو أوّل قائل بهذه الكلمة ولم يقلها أحدٌ غيره وفيه دلالة على أنّه ليس لعلمه نهاية (قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّنا؟ قال له: يا يهودي إنّما يقال: متى كان لمن لم يكن فكان) أي لمن لم يكن موجوداً فوجد فيسأل بمتى عن زمان وجوده، وأمّا من كان موجوداً في الأزل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصحّ أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنّه بدل عن مقول إنّما يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتمل أن يكون إعادة

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ٢٨٧.

للسؤال بعينه للمبالغة في إنكاره و عدم استقامته لثبوت ماينافيه كماأشار إليه بقوله (هو كائن بلا كينونيّة كاين) أي هوموجود بلا كون حادث فلايدخل كونه في مقولة متى لأنّ «متى» سؤال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم، وفيه تنبيه على أنّه ليس المراد بكونه مايتبادر من مفهوم الكون عندالإطلاق أعني الحدوث بل الوجود المجرّد عن الحدوث والزّمان (كان بلا كيف) من الكيفيّات المعروفة في خلقه لأنّ اتّصافه بها نقص لايق بالممكنات المفتقرة من جميع الجهات. و لمّا كان هنا مظنّة أن يقول اليهوديّ كيف يكون الشيء بلا كون حادث و بلا كيف أجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله (يكون) أي يكون جلّ شأنه بلا كون حادث و بلا كيف (بلى يا يهوديّ ثم بلى يايهوديّ) كرّر بلى لأنّ بلى آلة لإثبات ما أنكره المخاطب و نفاه صريحاً أوضمناً و لمّا كان ما نفاه المخاطب هنا شيئين أتى عليه السلام بآلة الإثبات مرّتين ثمّ أوضح ذلك بقوله (كيف يكون لهقبل) يعني لايكون له قبل فلايكون له حدوث ولا كيف لأنّ الكيف من الأوصاف الحادثة الّتي لا يتّصف بها غير الحادث وأمّا أنّه لاقبل له فأشار إليه بقوله (هو قبل القبل بلاغاية) أي بلانهاية في جانب الأزل (ولامنتهى غاية) أي لانهاية لامتداده أولا امتدادله نهاية (ولاغاية إليها) الإضافة بيانيّة والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الأبدو بالجملة نفى أوّلاً أن يكون له ابتداء، وثانياً أن يكون له امتداد ونهاية ، وثالثاً أن يكون له إنتهاء . و بهذاظهر أنّه مباين للخلق إذالخلق لايخلو من هذه الأمور فلا يجوز أن يوصف بالحدوث و الكيفيّات الّتي من صفات الخلق .

(انقطعت الغايات عنده) أي ليست له تلك الغايات المذكورة على أن يكون اللاّم للعهد وقد مرّ له احتمالات اُخر (هوغاية كلّ غاية) لأنّه ينتهي إليه جميع الخلايق و مقاصدهم كما عرفت آنفاً (فقال: أشهدأنّ دينك الحقّ) الحقّ الأمر الثابت المطابق للواقع و تعريفه باللاّم لقصد الحصر ثمّ أكّد الحصر بقوله (وإنّ ما خالفه باطل) أي زايل غيرمطابق للواقع والظاهر أنّ المراد بالدّين هنا ماذكره عليه السلام من العقايد الصحيحة في وصف الباري، ويحتمل أن يراد به الشريعة النبويّة وحينئذ يراد ببطلان ما خالفها بطلانه بعدها لامطلقاً كما في الأوّل.

((الاصل))

٧- «عليّ بن محمد رفعه، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا» «شيء: قال: نعم كان ولاشيء قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان متّكئاً فاستوى» «جالساً وقال: أحلت يا زرارة و سألت عن المكان إذ لامكان».

((الشرح))

عليّ بن محمّد رفعه، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء) قبله و معه والاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: نعم كان ولاشيء قلت فأين كان يكون) كأنّه لكونه في مبادي التعلّم لم يقصد بذلك مجرّد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك أن كونه ولاشيء معه مستبعد لتوهّمه أنّ له مكاناً بناء على أنّ الف النفس بالمتحيّزات والمحسوسات أعجز عن إدراك شيء بلاتحيّز ولامكان ولم يعلم أنّ المكان أيضاً شيء وليس له مكان فخالق المكان أولى أن لايكون له مكان و يحتمل أنّه كان عالماً بأنه لامكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سرّ ذلك و يهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين (قال: وكان متّكئاً فاستوى جالساً) دلّ على عدم قبح اتّكاء المعلّم عند المتعلّم و لعلّ سبب الاستواء هو عروض التغيّر والاضطراب له من استماع هذا الكلام (وقال أحلت يا زرارة) أي تكلّمت بالكلام المحال و هو الّذي ليس له وجه صحّة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لامكان)(٢) لأنّ المكان سواء كان بالمعنى اللّغوي كالأرض للسرير، أو بمعني البعد

---

(١) قوله «عن المكان اذ لامكان» يحتمل أن يكون المراد بالمعنى اللغوى أعنى ما يعتمد عليه الشيء وهو بعيد أو المكان المصطلح عند الخواص وهو ما يتبدل على الجسم عند الحركة وهو أوضح والفرق أن السهم المرمى والطائر وكل مالا يعتمد على شيء ليس له مكان بالمعنى الاول وله مكان بالمعنى الثانى وقد مر حديث ابن ميثم عن ابى عبدالله (ع) فى اختلاف زرارة وهشام بن الحكم*

. . . .

* فى‌الهواء أنه مخلوق أوغير مخلوق و أن أباعبدالله (ع) جعل اختلافهم‌مما لايضر بالدين و فى هذاالحديث دلالة على قول زرارة و أن الفضاء أوالمكان مخلوق وكان الله تعالى ولا مكان ثم خلق‌المكان . واعلم‌أن الحكماء اختلفوا فى‌ماهية المكان فالمحققون منهم أنـه السطح الحاوى المماس للمتمكن و زعم بعضهم أنه الفضاء الذى يشغله الجسم بحيث لولم يكن الجسم فيه لكان خالياً و يسمونه البعد المفطور، على الاول هو مخلوق بخلق‌الاجسام ولو لم يكن جسم فى العالم لم‌يكن فضاء و مكان أصلا و على الثانى هو غير مخلوق عند قائليه اذ لايتصورون امكان عدمه و كل مالايحتمل عدمه فهو واجب الوجود و انما جـعل الصادق (ع) خلافهم مما لايضر بالدين مع أن اثبات واجب غير الله تعالى ينافى التوحيـد الثابت فى كل دين الهى لان هؤلاء يعتقدون أن الفضاء الخالى لاشىء ولايلتزمون بانهـم اثبتوا شريكاً فى‌القدم و ليس لزوم الشرك بديهياً ولا هو من اللوازم البينة لثبوت الخلاء و فهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الاكثرين و تكليفهم به تكليف بمالايطاق ، فالحق أن المكان مخلوق كما فى هذاالحديث ، وان‌كان قول مثبتى الخلاء مما لايضربالدين ، ثم ان القائلين بالخلاء يلتزمون بامور عجيبة الاول أن الفضاء الخالى غير متناه و هذافرع كونه واجب الوجود فان الحكم‌بكون‌الشىء غيرمتناه فى‌العظم‌من غير أن يحس به أو يدل عليه دليل بـاطل الاترى أنه لايمكن أن‌يحكم‌أحد بأن‌جسماً كقطعة حجر أوتراب‌أوسلـلةحديد غير متناه من الجانب الذى لايلينا ولانراه ولكن يحكم بأن الخلاء غير متناه فيعلم بذلك أن الخلاء فى ذاته واجب الوجود عندهم لايحتمل عدمه حتى يحتاج وجوده الى‌الاثبات و قديلهج أهل زماننا بأنه قدثبت الخلاء و عدم التناهى ولم نقف على دليل مثبت بل لم‌نقف فيهم على من‌فهم معنى الدليل و يميز بين الثابت وغير الثابت.

الثانى من العجائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لاشىء و معذلك يتأثر بأمواج النور والكهرباء و يجعلون‌الواسطة فى ايصال نور الشمس والقمر والكواكب الينا أثيرالخلاء و يقولون اذاسطع نور الشمس حدث فى الاثير تموج نظير تموج الماء بسقوط حجرفيه‌فينقل الموج سريعاً من الشمس الى‌الارض‌مثلا وهوالنورولاأدرى أن اللاشىء كيف‌يتموج وينفعل.

الثالث انهم لايجوزون على الخلاء أو على أثير الخلاء الخرق‌والالتيام و التنحى *

المجرّد عن المادّة أو بمعنى السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى لم يكن موجودا في الأزل فاستحال أن يسأل عن الموجود الأزلي بأنّه في أيّ مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأيّ معنى كان، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والزّيادة والنقصان و هو منزّه عن هذه الأمور.

((الاصل))

٨- «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد، عن ابن أبي نصر، عن» «أبي الحسن الموصليّ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أتى حبر من الأحبار أمير المؤمنين» «عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ قال: ويلك إنّما يقال: متى كان» «لما لم يكن فأمّا ما كان فلا يقال: متى كان. كان قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد» «بلا بعد، ولا منتهى غايه لتنتهي غايته، فقال له: أنبيّ أنت؟ فقال: لأمّك الهبل» «إنّما أنا عبد من عبيد رسول الله صلّى الله عليه وآله».

---

* والحركة فاذا تحرك كرة من هذه الكرات فى الفضاء الخالى خرج من مكان و دخل الى مكان مستمراً والمكان باق ثم يقولون ان أوجدنا الخلاءفى اناء مسدود و نقلناه من مكان الى آخر انتقل الخلاء الذى فى الاناء من مكانه فيلزم اثبات خلاين متطابقين أحدهما ينقل بنقل الاناء والاخر لاينقل، وان فرضنا عدة أوانى صغار و كبار كل واحد فى الاخرو أوجدنا الخلاء فى الجميع و تحرك الاول فى الثانى والثانى فى الثالث و هكذاوحركت الجميع فى الخلاء يتعدد الخلاء بتعدد الاوانى و اختلاف الحركات فاحدس من ذلك أن الخلاء الذى يتوهمونه أمر اعتبارى يتعدد بتعدد الاعتبارات، نظير الفوق والسفل و يتوهم خلاءفى خلاء فى خلاء كما يتوهم فوق على فوق على فوق، و أما من يلتزم بأن الفضاء مملو من الاثير المتموج كماقلنا فهو منكر للخلاء ألبتة والاثير عندهم بمنزلة الاجسام الفلكية التى كان يعتقد بهاالقدماء. (ش)

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد ، عن ابن أبي نصر. عن أبي الحسن الموصلي (١) عن أبي عبدالله عليه السلام)في بعض النسخ عن أبي الحسن الموصلي: عن أبي إبراهيم، عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام (قال : أتى حبر من الأحبار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك قال: ويلك إنّما يقال : متى كان لما لم يكن) يعني لما لم يكن فكان وإلاّ فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولايصحّ أن يسأل عنه بمتى كـان (فأمّـا ما كان) أزلاً بلاسبق العدم على وجوده (فلايقال متى كان) لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة (كان قبـل القبل بلاقبل و بعد البعد بلا بعد ولامنتهى غاية لتنتهي غايته) أي ليس هو منتهى مسافة وهميّة أو حسّية أو عقليّة أو زمانيّة أو مكانيّة لتنتهي مسافته إليه ويقال: هوهناك وليس قبله حتّى يسأل عنه بأين أومتى وإنّما كونه الأزلي كون سرمديّ مجرّد في الواقع و في لحاظ العقل عن هذه الأمور ولواحقها (فقال له أنبيّ أنت؟ فقـال لأمّك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته أُمّه أي ثكلته، و في المغرب يقال: فلان هبلته امّه إذا مـات ثمّ قال في دعاء السوء هبلتك امّك ثـمّ

---

(١) قوله « عن أبى الحسن الموصلى » هذا هو الحديث الخامس بعينه و الاختلاف فى بعض كلماته يدل على ما ذكرنا فى المجلد الثانى (٢٧٨ و ٢٥٧) من ان جميع ألفاظ الاحاديث غير محفوظة فى الروايات و كلتا الروايتين عن أحمد بن محمد بن أبى نصر أحداهما بنقل محمد بن وليد عنه والثانية بنقل البرقى عن أبيه عنه والاختلاف هكذا :

اتى حبر من الاحبار . فقال له ثكلتك امك و متى لم يكن حتى يقال متى كان

جاء حبر من الاحبار . قال ويلك انما يقال متى كان لما لم يكن فاما ماكان فلا يقال متى كان.

ولاغاية ولا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية.

ولامنتهى غاية لتنتهى غايته.(ش)

استعمل في التعجب كقاتلك الله (إنّما أنا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه وآله) مطيعٌ لأقواله و أفعاله، والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصراً إضافيّاً بالنسبة إلى النبوّة .

باب
(النسبة)

النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبه ينسبه من باب ضرب و نصر نسباً بالتحريك و نسبة بالكسر أي ذكر نسبه ووصفه.

((الاصل))

١ـ «أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى. عن أبي» «أيّوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله » « صلى الله عليه وآله فقالوا : أنسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لايجيبهم ثمّ نزلت قل هوالله أحد » «إلى آخرها».

((الشرح))

أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا أنسب لناربّك) أي اذكر نسبه وصفه لنا حتّى نعرفه بصفته و كأنّهم سألوه اختباراً بأنّه هل يقول شيئاً من قبله أويقول ما هو مذكور في التورية(فلبث ثلاثاً) أي ثلاث ساعات أوثلاث ليال مع أيّامها واللّيل ممّا يذكّر ويؤنّث بحسب السماع كما صرّح به بعض الافاضل في حاشيته على المطوّل فلايرد أنّ حذف التاء في الثالث لاوجه له (لايجيبهم) وهو ينتظر الوحي لأنّه كان لاينطق عن الهوى وفيه حثٌّ للناس على السكوت فيما لايعلمون (ثمّ نزلت قل هوالله أحد إلى آخرها) و فيها من جوامع التوحيد ما يعجز عنه عقول العارفين و من لوامع التنزيه ما يتحيّر فيه

فحول السالكين فقد كتب العلماء ودوّن الفضلاء شيئاً جميلاً من حقايقها وأمراً جزيلاً من دقايقها ولم يجدوا مع ذلك معشار مافيها فمن تمسّك بها و تفكّر فيها فقد رشد ومن أعرض عنها وقال بخلافها فهلك وقد فسد.

((الاصل))

٢ـ «ورواه محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد ، عن عليّ بن الحكم، عن أبي أيّوب» «[وعن] محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، ومحمّد بن الحسين عن ابن محبوب» « عن حمّاد بن عمرو النصيبي. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن» « قل هوالله أحد فقال عليه السلام: نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزليّاً صمديّاً لاظلّ » « له يمسكه و هو يمسك الأشياء و بأظلّتها، عارف بالمجهول، معروف عند كلّ » «جاهل، فردانيّاً، لاخلقه فيه ولاهو في خلقه، غير محسوس ولامجسوس، لاتدركه» « الأبصار، علا فقرب ودنا فبعُد وعُصي فغفر واُطيع فشكر؛ لاتحويه أرضه ولاتقلّه» «سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديموميّ أزليّ لاينسى ولايلهو ولايغلط ولايلعب؛» «ولالإرادته فصل، وفصله جزاء وأمره واقع، لم يلد فيُورث ولم يولد فيشارك و لم» «يكن له كفواً أحد» .

((الشرح))

(ورواه) أي روى هذا الحديث بمضمونه (١) وهو أنّ قل هوالله أحد نسبة الرّبّ (محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد) وهو ابن خالد البرقي (عن عليّ بن الحكم ، عن أبي أيّوب [و عن] محمّد بن يحيى، (٢) عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و محمّد بن الحسين)

---

(١) قوله « هذا الحديث بمضمونه » يعنى ان الحديث الثانى الذى رواه حمادبن عمر والنصيبى هو عين الحديث الاول الذى رواه محمدبن مسلم معنى و مضموناً اذ كل واحد منهما بيان أن قل هوالله أحد نسبة الرب تعالى. (ش)

(٢) قوله « أبى أيوب ومحمدبن يحيى » هكذا فى النسخ باثبات واوالعطف بين *

يعني ابن أبي‌الخطاب و هوعطف على أحمدبن محمّدبن عيسى لاعلى محمّدبن يحيى (عن ابن‌محبوب، عن حمّادبن‌عمروالنصيبي) نسبة إلى نصيبين اسم بلد و الرّجل مجهول الحال (عن أبي‌عبدالله عليه السلام) الظاهر أنّ رواية أبي‌أيّوب عنه عليه السلام بلاواسطة فليتأمّل (قال) يعني حمّاد أو أبي أيّوب أيضاً على تأويل كلّ واحد (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قل‌هوالله‌أحدفقال نسبةالله إلى‌خلقه) أي‌صفاته‌الذاتيّة والتنزيهيّة المنزلة إلى خلقه ليعرفوه و يميّزوه بها عن‌غيره من‌الممكنات (أحداً) حال‌عن‌الله أو منصوب بفعل مقدّر أي ذكرالله في وصفه أحداً لاثاني له في الوجود والوجوب ولاكثرة في ذاته و صفاته ذهناً و خارجاً (صمداً) الصمد السيّدالمصمودفعَل‌بمعنى مفعول كالحسب والقبض يعني‌أنّه‌السّيد الّذي يصمد إليه في‌طلب الأموروالنوائل و يقصد في دفع الحوائج والنوازل و يلاذبه في السرّاء والضرّاء و يلتجا إليه في الشدّة و الرّخاء و لذلك يوصف به‌سبحانه لأنّه المستغنى عن الغير على الإطلاق و كلّ ماسواه يحتاج إليه من‌جهات متكثّرة، وأنت إذاتأمّلت في معنى الأحد و الصمد علمت أنّ‌جميع ما ذكره عليه السلام إلى قوله لم‌يلد مندرج تحتهما و مستخرجٌ

---

*أبى أيوب و محمدبن يحيى فيصير المفاد ان الحديث الاول رواه أيضاً محمدبن يحيى الى آخر الاسناد و قال رفيعا النائينى قدس سره: الاولى ترك الواو يعنى ان يكون محمد ابن يحيى اول الحديث الثانى و هو استيناف على اصطلاح المحدثين اذ لايعطفون الاسناد اللاحق على الحديث السابق بالواو و لكنه خلاف ما فى النسخ المنقولة والاولى ما ذكره الشارح هنا و عليه بنى استاد الحكماء المتألهين فى شرحه و العلامة المجلسى ره وافق النائينى ولكن كان فى نسخته «وعن محمدبن‌يحيى»فقال:و«عن» زيادةمن النساخ ولاريب فى زيادة كلمة«عن»اذ يروى الكلينى ره عن محمدبن يحيى بغير واسطة و تصديره بهاغير معهود منه على انها غير موجودة فى النسخ التى رأيناها و منها نسخةمصححة مقروءة على المحدث الجزائرى و شهادته‌عليه بالمقابلة بخطه وعليه خط المجلسى‌ره أيضاً و اما زيادة حرف الواو فبعيدة لوجوده فى النسخ ولايجوز الاعتماد فى العلوم المنقولة الاعلى النقل الا اذاحصل اليقين بخلافه (ش)

منهما (أزليّاً) إذ لو كان حادثاً لكان الموجد له هو الصمد لا هو ولأنّ وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه أزلاً وأبداً وأزله عبارة عن سلب الابتداء و الأوّليّة عنه (صمديّاً) أي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر إلى شيء بل يفتقر إليه كلّ ماسواه و النسبة للمبالغة مثل الأحمريّ (لاظلّ له) أي لا سبب (١) أو لا صورة أو لا مثل أو لا ظلّ بالمعنى المعروف له (يمسكه) عن عروض الزّوال وحدوث التغيّر (و هو يمسك الأشياء بأظلّتها) أي بأسبابها، أو بصورها، أو بغير ذلك ممّا ذكر و نقل من الشيخ العارف بهاء الملّة والدّين أنّ المراد بأظلّتها رب أنواعها انتهى(٢) ولا يبعد

(١) قوله «ظل له أى لاسبب» . ذكر للظل أربعة معان: الاول السبب والدليل عليه قوله (ع) بعد ذلك «يمسكه» اذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع الى الظل و ضمير المفعول الى الله تعالى فالظل مايمسك الاشياء وهو السبب، الثانى الصورة والمراد منه دفع توهم من يزعم أن كل شيء غير مجسم يحتاج الى جسم يقوم فيه كالقوة الباصرة فانها محتاجة الى العين فقال (ع) لاظل له يمسكه أى لاصورة ولاجسم يقوم الله تعالى، الثالث المثال و اطلاق الظل على الاشباح والاجسام البرزخية غير عزيز، الرابع الظل بالمعنى المعروف ونفيه عن الله تعالى كناية عن نفى التجسم و يبعد المعنيين الاخيرين استلزامه التعسف فى تفسير يمسكه اذ لايمكن ابداء معنى صحيح لامساك المثال اوالظل المعروف شيئاً . (ش)

(٢) قوله «رب أنواعها » هكذا نقل المجلسى رحمه الله عن الشيخ بهاء الدين ـ قدس سره ـ و مرجعه الى التفسير الاول للظل أعنى السبب اذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لانه لم يعهد اطلاق الظل على معنى السببية حقيقة ولامجازاً بل هو تفسير مصداقى أى هذا الظل مصداقه السبب و مفهومه الشبح و شيء مماثل للاصل فى شكله و حركاته و سكناته وهو رب النوع، ويؤيد كونه رب النوع أن الظل واسطة بين الله تعالى و بين خلقه فيمسك تعالى الاشياء بواسطة الاظلة، و يلزمه أن تكون الاظلة أشرف فى الوجود و ليس القول برب النوع مستبعداً من الشيخ ـ رحمه الله ـ اذ هو عبارة عن الملائكة الموكلة بالاشياء و الظاهر أن صدر المتألهين ـ قدس سره ـ اقتبس القول بتجرد الخيال و بوجود المثل النورية من استاده الشيخ ـ ره ـ و قال الحكيم السبزوارى : ☆

أن يراد بالظلّ هنا الكنف (١) من قولهم فلان يعيش في ظلّ فلان أي في كنفه و حفظه و صيانته يعني لاحامي له يحفظه و يصونه و يعينه و هو يحمي الأشياء مع حاميها و حافظها و معينها (عارف بالمجهول) عندالخلق لغاية صغره أو لبعده عنهم كالكاين في القفار والساكن في البحار أولعدم وصول فكرهم إليه وعدم وقوع ذهنهم عليه كحقايق الأشياء وأجناسها وفصولها إلى غيرذلك فسبحان من يعلم عجيج الوحوش في الفلوات ومعاصي العباد في الخلوات (معروف عند كلّ جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة والدّهريّة وعبدة الأوثان وأضرابهم فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدايد والضرّاء ، وتوارد المصايب والبلاء ، ولايلوذون حينئذ بماسواه ولايدعون إلاّ إيّاه كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «فهوالّذي تشهدله أعلام الوجود على إقرارقلب ذي الجحود» (٢) وهذه الأمور الخمسة من لوازم الصمد لأنّ أزليّة وجوده وصمديّته و كونه حافظاً للأشياء بأظلّتها وعارفاً بمالايعرفه الخلق حتّى ضماير القلوب ووساوس الصدور، ومعروفاً عند كلّ جاهل يقتضي أن يكون رجوع الخلق كلّهم إليه (فردانيّاً) الالف والنون زايدتان في النسب للمبالغة في فرديّته بحسب الذّات و الصفات والوجود والوجوب والرّبوبيّة بحيث لايشابهه في ذلك شيء ولايشاركه

---

* وعندنا المثال الافلاطونى لكل نوع فرده العقلانى
الى ان قال
و ذلك الاصل و ذى فروع و ذلك الكلى أى وسيع
ورب النوع والمثل والعقول العرضية والملك الموكل كل ذلك واحد.(ش)

(١) قوله «بالظل هنا الكنف» الحامى الذى يحفظ وجود الممكن هوالسبب ومرجعه اليه و نقل المجلسي ـ ره ـ هذا التفسير من الشارح ونقل أيضاً تفسير الفيض ـ رحمه الله ـ و أن المراد بالظل الجسم، و اختار أن الظل هو الروح اذيقال الروح فى الاظلة و بالجملة هذا الحديث من غوامض علوم اهل البيت عليهم السلام ولم يعهد مثله عن غيرهم يفتح منه على العقول أبواب منها ان سبب كل شيء أى الواسطة بين الله تعالى و بينه فرد من نوعه و طبيعته لامن نوع مبائن اذعبر عنه بالظل وظل كل شيء مثله واطلاق الظل عليه بهذا الاعتبار لاباعتبار أن الظل فرع الشخص و وجوده اعتبارى لان السبب لايكون فرعاً. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٤٩ .

أحدٌ وهذا ناظر إلى الأحد ومن لوازمه (لاخلقه فيه) لاستحالة حلول الحوادث فيه إذ لو جاز ذلك لكان ناقصاً. والتالي باطل بالإجماع والعقل والنقل فالمقدّم مثله بيان الملازمة أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات كماله لزم نقصه لخلوّه عنه قبل حدوثه و إن لم يكن من صفات كماله لزم نقصه أيضاً للاتّفاق على أنّ كلّ ما يتّصف(١) به الواجب يجب أن يكون من صفات الكمال وفيه إشارة إلى أنّ صفاته عين ذاته فهو ناظر إلى الأحد (ولا هو في خلقه) لمّا مرّ من أنّ حلوله في شيء هو حصوله فيه على سبيل التبعيّة و هو مستلزم لافتقاره إلى المحلّ وأنّه على الواجب بالذّات محالٌ و هذا من لوازم الصمد الّذي هو الغنيّ المطلق ، وفيه ردّ على الفرق المبتدعة فإنّ بعضهم جوّزوا حلول الحوادث فيه كالكرّاميّة على ما هو المشهور عنهم و لهم وجوه أوهن من بيت العنكبوت، و بعضهم قالوا بحلوله في الحوادث كطائفة من المتصوّفة والعيسوية وقد نقل قطب المحقّقين عن الرّازي أنّه قال: ناظرت مع بعض النصارى و قلت له: هل تعرف أنّ عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ،قال: نعم: فقلت له: ما الدّليل على أنّه لم يحلّ في زيد و عمرو وذبابة و نملة وحلّ في عيسى؟ قال: لأنّا وجدنا في عيسى أنّه أبرء الأكمه والأبرص و أحيى الموتى

---

(١) قوله « للاتفاق على كل ما يتصف » التمسك بالاتفاق اجنبى عن هذه المباحث لانا ننقل الكلام الى الاتفاق من أين حدث ان كان من دليل عقل وجب بيانه حتى ننظر فيه ولعله غير تام وان كان للتعبد بقول المعصوم و كشف هذا الاتفاق عنه فلا نسلم ثبوت هذا الاتفاق أولا وانما نسلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم امكان التمسك فى التوحيد بما يتفرع على مسئلة الامامة فالاولى التمسك بان المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والانفعال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما أن حلوله فى خلقه أيضاً يستلزم كونه جسمانياً لان الشيء اذ احل جسماً لابد أن يتصف بالوضع والمكان و هو منزه عنه، و أما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لايلتزمون بلوازم الحلول اعتباطا و تعنتا و لذلك أنكر المحصلون من المتصوفة الحلول كما نقل الشارح والكرامية تأبى عن الاعتماد على العقول فى مقابل ظواهر أدلة المنقول. (ش)

ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا أنّه حلّ فيه ولم يحلّ في غيره فقلت : هذامناف لما سلّمت أنّ عدم الدّليل لايستلزم عدم المدلول فسكت، ثمّ قلت له: لقدصارت العصا في يد موسى حيّة عظيمة تسعى و هذاأعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لاتقول أنّه حلّ في موسى أيضاً فلم يقل شيئاً. هذا ويمكن أن يكون قوله «لاخلقه فيه ولا هو في خلقه تفسيراً لقوله «فردانيّاً» وبياناً له (غير محسوس) بالحواسّ الظاهرة و الباطنة وقد علمت أنّه منزّه عن إدراكها غير مرّة (ولامجسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة و توابعها من الكيفيّات الملموسة عليه (لاتدركه الأبصار) لأنّه ليس بضوء ولالون ولاذي وضع ولافي جهة وقد مرّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالذّكر بعد ذكر عدم إدراك الحواسّ له والظاهر أنّ هذه الثلاثة من لوازم الأحد (علا) كلّ شيء بالوجود الذّاتي والشرف والعلّيّة (فقرب) من كلّ شيء بالعلم والإحاطة لابالمجاورة والإلصاق (ودنى فبعد) أن يكون في المكان ، أو يتناوله المشاعر، أويشبهه شيء، فذاته المقدّسة مباينة لجميع الممكنات إذليس لشيء منها الدنوّ من كلّ شيء من كلّ وجه (و عُصى فغفر) لمن جذبته النفس الأمّارة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فعجز عن مقاومتهما بعد أن كانت له مسكة بجناب الله وإن كان ذلك الغفران متفاوتاً بحسب قوّة المسكة و ضعفها (و اُطيع فشكر) قابل اليسير من الطاعة بالكثير من الثواب إنّ ربنا لغفور شكور، والشكر في اللّغة هو الاعتراف بالإحسان والله سبحانه هو المحسن إلى عباده والمنعم عليهم، فالشكر حقّ الله تعالى على العباد و لكنّه لمّا كان مجازياً للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز. (لاتحويه أرضه) لأنّه ليس بذي مكان يحويه و يحيط به لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام فماليس بجسم ولاجسماني كانت الحواية مسلوبة عنه سلباً مطلقاً لاسلباً مقابلاً للملكة (ولاتقلّه سمواته) أي لاترفعه من قلّه وأقلّه إذاحمله ورفعه (حامل الأشياء) أي حفيظها و مقيمها (١) (بقدرته)

---

(١) قوله «حامل الاشياء اى حفيظها ومقيمها » المذهب الصحيح أن الممكن لايستغنى عن العلة بعد الايجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة الى السراج اذا طفى انتفى *

الكاملة الّتي لايمتنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء(ديمومي") أي دايم باقٍأبداً والدّيمومة مصدر دام يدوم و يدام دوماً ودواماً و ديمومة حذفت التاء في النسب (أزليٌّ) أي كان‌في‌الأزل بلابداية لوجوده (لاينسى) لأنّ ذاته بذاته علم بجميع الأشياء لايعزب عنه مثقال ذرّة ولأنّ النسيان بالكسر وهو خلاف‌الذّكر وذهاب الصورة العلميّة من‌صفات‌النفس‌المدركة بالآلات البدنيّة فربّمايشغل عنهاوينسيها لاشتغالها بتدبيرالبدن (ولايلهو) اللّهو: اللّعب،يقول: لهوت بالشيء ألهولهواً إذا لعبت به وقد يكنّى به‌عن الجماع قال‌الله تعالى «لو أردنا أن‌تتّخذ لهواً لاتّخذناه من لدنّا» قالوا: امرأة (ولايغلط) أصلاً لافي القول والفعل ولافي الحكم والتدبير إذالغلط إنّماينشأ من‌نقص العلم وهو سبحانه منزّه عنه (ولايلعب) قال‌الله تعالى«و ماخلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين ماخلقناهما إلاّ بالحق ولكنّ أكثرهم

---

* النور وليس نظير البناءوالبانى وقد تفوه بعض المعتزلة بخلاف ذلك و قالوالوجاز على الواجب العدم لماضر عدمه وجود العالم يعنون انه لولم يكن الواجب تعالى بعد ايجاد العالم بقى السماء والارض والحيوان والانسان والنبات و ساير المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولافساد ولامرض ولاحياةجديدة ولاكون جديد ولايشفى مريض ولايولد أحدالى غير ذلك نعوذبالله من الجهل فتشبيه العالم بالبناء والله تعالى بالبانى صحيح من جهة اصل الاحتياج لامن جهه استمراره ولايجب من تشبيه‌شيءبشيء مشاركة المتشابهين فى جميع الصفات بل فى وجه الشبه فقط، و زيد كالاسد فى الشجاعة لافى عدم النطق و اما تصور كيفية الارتباط بين الواجب والممكن الذى يقتضى عدم الممكن بفرض انتفاء ارتباطه فغير ممكن لنا، وقد تكرر فى كلام اميرالمؤمنين (ع) هذاالمعنى حيث قال«داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج‌عنهالابالمباينة»وكل مثال نتمثل به غير كلامه مقرب من وجه و مبعدمن وجه وقديعبر عن الارتباط بالاضافةالاشراقية، وقد تحقق أن الوجود الحق واحد و ساير الكثر اتموجودات غير مستقلة بأنفسها و ربط محض لاقيام لها بذاتها وكل من يعتقد انه تعالى خارج عن الاشياء بالمباينة بينونة عزلة يلزمه أن يعتقد عدم احتياج الممكن اليه تعالى فى استمرار الوجود فبينونته بينونةصفةلا بينونة عزلة. (ش)

لايعلمون» (ولا لإرادته فصل) الفصل القطع ، والمراد بههنا القاطع، يعني ليس لإرادته قاطع يمنعها عن تعلّقها بالمراد إذ كلّ شيء مقهور له فلا يقدر شيء ما على أن يمنعه ممّا أراده، وقيل: معناه ليست إرادته فاصلة بين شيء وشيء بل تتعلّق بكلّ شيء، وهذا قريب ممّا ذكره الفاضل الأستر آبادي من أنّ معناه أنّه تعالى يريد كلّ مايقع من الخير والشرّ . وليست إرادته المتعلّقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلّقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيء ما إلاّ بإرادته كما سيجيىء (وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعه و يعاقب من عصاه كما قال «إنّ الله يفصل بينهم يوم القيمة» ولذلك سمّي يوم القيمة يوم الفصل لاجبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبريّة فإنّ ذلك يوجب فوات فائدة التكليف و بعث الرّسل و إنزال الكتب كما بيّن في موضعه (وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بلا مهلة ولا تخلّف الأثر عنه كما قال سبحانه «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» والظاهر أنّ ماذكره من قوله «علا» إلى هنا راجع إلى معنى الصمد لأنّ كلّ ذلك يقتضي صرف الحوائج إليه وأنّه المستحقّ لذلك دون غيره، ويمكن إرجاع بعضها مثل «لايحويه أرضه ولا تقلّه سمواته» إلى معنى الأحد كما لايخفى على المتأمّل (لم يلد فيورث) الفعل إمّا مبنيّ للفاعل أو مبنيّ للمفعول والمآل واحد، يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً ، وهو تنزيه له تعالى عن صفات البشر، إذ العادة أنّ الإنسان يهلك فيرثه ولده (ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزّ والالوهيّة والرّبوبيّة والملك. إذ العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله، والبرهان أنّهما من لواحق الحيوانيّة المستلزمة للجسميّة والتلذّذ و الانتقال والتغيّر والانفعال المنزّه قدسه تعالى عنها (ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فعيل النظير، و كذلك الكفؤ بضم الكاف وسكون الفاء، والكفؤ بضمّتين على فعُل وفعُول، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدّ ، و كلّ شيء ساوى شيئاً يكون مثله. والمقصود، أنّه تعالى لم يماثله أحد في ذاته وصفاته الذّاتيّة والفعليّة والاعتباريّة وهو تنزيه مطلق له عن المشابهة بالخلق بنحو من الأنحاء كما قال أيضاً : « و ليس

كمثله شيء» العجب العجيب من بعض أهل هذه الملّة (١) كيف رضيت نفوسهم و استقرّت عقولهم على أن شبّهوه بخلقه في الجسميّة والصورة والكيفيّة و غيرها خلافاً لما وصف الله تعالى به نفسه و ماذلك إلا لمتابعة أوهامهم و أحكامها و عدم رجوعهم في وصف الباري إلى العالم المعلّم الرّبّانيّ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

((الاصل))

٣ ـ «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سُويد عن» «عاصم بن حميد قال: قال: سُئل عليّ بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد فقال: إنّ الله عزّ» «وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى قل هو الله» «أحد، والآيات من سورة الحديد إلى قوله : «وهو عليم بذات الصدور» فمن رام»

---

(٢) قوله «العجب من بعض اهل هذه الملة » سيجيء الروايات في تخطئتهم في الابواب الاتية ان شاء الله تعالى و رأينا في عصرنا ما هو اعجب مما رأى الشارح في عصره خصوصاً من المصلحين والمجددين منهم فقد صرحوا بنفي التجسيم و اثبات الجهة والمكان والرؤية و هو تناقض صريح قال القاسمي في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل (المجلد السابع ٢٧٢٠) من الحجة أيضاً في أنه عزوجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين اجمعين من العرب والعجم اذا كربهم أمر أو نزلت بهم شدة رفعوا وجوههم الى السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها الى السماء يستغيثون الله ربهم تبارك و تعالى و هذا اشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه الى اكثر من حكايته انتهى ، وقال أيضاً: فان احتجوا بقوله تعالى «وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله» و بقوله تعالى «وهو الله في السموات و الارض» وبقوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ـ الاية ـ » و زعموا أنه سبحانه في كل مكان بنفسه وذاته، فأجاب عنه بالتأويل باحاطة علمه ولا أدري كيف حرم تأويل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» و أجاز تأويل تلك الايات و أيضاً كيف أثبت جميع صفات الاجسام و حرم التلفظ بكلمة الجسم فقط. (ش)

«وراء ذلك فقد هلك».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن السويد، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء مصغراً (قال: قال: سئل عليّ بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد) بم يحصل (فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون) في ذات الله و صفاته (١) أو في مصارف العقول كلّها (فأنزل الله« قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد إلى قوله«والله عليم بذات الصدور» فمن رام)

---

(١) قوله (متعمقون فى ذات الله و صفاته) قال الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازى -قدس سره- فى شرح هذا الحديث: ثم من النوادر الغريبة أن هذا العبد المسكين كان فى سالف الزمان متأملا متدبراً على عادتى عند تلاوة القرآن فى معانى آياته و رموزها و اشاراتها و كان المنفتح على قلبى من آيات هذه السورة و اشاراتها أكثر من غيرها فحدانى ذلك مع ماسبق من الخواطر الغيبية والدواعى العلمية والا علامات السرية الى ان أشرع فى تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فشرعت و كان أول ما أخذت فى تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لفرط شغفى و قوة شوقى باظهار ما الهمنى ربى من عنده وابراز ما علمنى الله من لدنه من لطائف الاسرار و شرائف الاخبار و عجائب العلوم الالهية وغرائب النكت القرآنية والرموز الفرقانية والاشارات الربانية ثم بعد أن وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة أخرى من السور والايات كآية الكرسى و آية النور و اتفقت عقيب سنتين أو اكثر مصادفتى بهذا الحديث والنظر فيه بعين الاعتبار فاهتز خاطرى غاية الاهتزاز و انبسط نشاطى آخر الانبساط فى النشاط لما رأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى و السلوك فى المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما انعم و حمدته على الفضل والكرم انتهى كلامه -قدس سره- بالفاظه ولايخفى أن التعمق قد يكون مذموماً وقد يكون ممدوحاً و أما المذموم فالتعمق فيما لايصل اليه العقول من الكلام فى الذات و تشبيهه تعالى بالاجسام و اما الممدوح فالتفكر فى عظمته و قدرته و حكمته و مايصل اليه العقول من صفاته، و أما*

أي قصد و طلب في باب معرفة الرّبّ و توحيده (و راء ذلك) أي خلافه أو فوقه أو دونه (فقد هلك) فإنّ ذلك منتهى حقّ الله تعالى على خلقه و غاية مطلوبه منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم إليه و دلّهم عليه فوجب في الحكمة أن يصفوه بما وصف به نفسه (١) و أن لايخوضوا فيما وراء ذلك ليثبت قواعد التوحيد في قلوبهم و تترسّخ في نفوسهم ولايخرجهم البحث عمّا و راءها إلى مهاوي الهلاك و منازل الشرك.

((الاصل))

٤- «محمّد بن أبي‌عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهتدي قال: سألت الرّضا» «عليه السلام عن التوحيد فقال: كلّ من قرأ : «قل هوالله أحد» وآمن بها فقد عرف» «التوحيد. قلت: كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها النّاس و زاد فيه «كذلك الله ربّي» «كذلك الله ربّي».

((الشرح))

(محمّد بن أبي‌عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهتدي) قمّي ثقة وكان وكيل

---

* السؤال عن التوحيد فهو بقرينة ما سيأتي ان شاءالله فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه فى الحديث العاشر هو السؤال عن اختلاف الناس فى كونه تعالى جسماً او صورة فأجاب الامام (ع) بمضمون سورة التوحيد و آيات سورة الحديد هى هذه(ش)

(١) قوله «أن يصفوه بماوصف به نفسه» مثلا يجوز أن يقال انه حكيم ولايجوز أن يقال انه فقيه اذوصف نفسه بالحكمة فى آيات كثيرة و روايات متواترة ولم يصف نفسه بالفقاهه و هكذا لايقال أنه تعالى سخي و يقال أنه كريم و غير ذلك و قال فى سورة التوحيد «لم يكن له كفوا أحد» أى ليس شيء مثله فليس بجسم ولاصورة ولامتحيز و قال أهل الظاهر: أنه جسم و ليس مثل سائر الاجسام و فى سورة الحديد «وأنه معكم اينما كنتم» فليس جسماً اذلايمكن أن يكون الجسم فى جميع الامكنة و هكذا. (ش)

الرِّضا عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه‌الله خرج فيه «غفر الله لك ذنبك ورحمنا و إيّاك ورضي عنك برضاي عنك» (قال سألت الرِّضا عليه السلام عن التوحيد فقال: كلُّ من قرأقل هو الله أحدو آمن بها فقدعرف التوحيد) إذفيها وجوه الدّلالة على وجوده تعالى ووحدانيّته وتفرده في الاُلوهيّة و كمال احتياج الخلايق إليه وتنزّهه عن المشابهة بهم إلى غير ذلك ممّا تعرفه العقول السليمة (قلت كيف يقرؤها) كأنّه سأل عن كيفيّة القراءة لاحتمالها وجوهاً متعدّدة مثل التدرّس والتعلّم والتفكّر وقراءتها على الوجه المعروف من تلاوة القرآن (قال كما يقرؤها الناس وزادفيه) هذه الزّيادة تفسير لقوله «وآمن بها» وفي بعض النسخ «فيها» (كذلك الله ربّي كذلك الله ربّي) فيه إظهار للتصديق بها والايمان بمضمونها والشهادة عليها مرّتين وقال الفاضل الأردبيلي قيل فائدة ذلك ليثاب بثواب تلاوة القرآن كلّه لأنّ كلّ مرّة بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة وقد ورد «أنّ من قرأها ثلاث مرّات كان له ثواب تلاوة القرآن كلّه(١) والصدوق روى هذا الحديث في عيون أخبار الرِّضا عليه السلام مع تغيير يسير إسناده عن عبدالعزيز ابن المهتديّ قال: سألت الرِّضا عليه السلام عن التوحيد فقال: «كلُّ من قرأ قل هو الله أحدو آمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف نقرؤها؟ قال: كما يقرء الناس» و زاد فيه «كذلك [الله] ربّي، كذلك [الله] ربّي.

باب

(النهى عن الكلام فى الكيفية)

أي في كيفيّة ذاته وصفاته وحقيقتهما.

((الاصل))

١- «محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن»

(١) رواه الصدوق -رحمه‌الله- فى المجالس فى حديث طويل.

«رئاب عن أبي بصير قال: قال أبوجعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله ولاتتكلّموا في»
« الله فإنّ الكلام في الله لايزداد صاحبه إلاّ تحيّراً» .
«وفي رواية اُخرى عن حريز: تكلّموا في كلّ شيء ولاتتكلّموا في ذات الله »

((الشرح))

(محمّد بن الحسن) قال الفاضل الشوشتري: كأنّه القمّي الّذي قيل في شأنه إنّه نظير ابن الوليد، وفي بعض النسخ محمّد بن الحسين بالتصغير (عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي بصير قال: قال أبوجعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله) لتعرفوا أنّه موجودٌ واحد حيٌّ عالمٌ قادرٌ مدبّر حكيم لطيف خبير بيده أزمّة وجود الخلايق و نواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم و ذلك لأنّ آياته الباهرة و آثاره الظاهرة في العالم دالّة على وجوده الظاهر في كلّ صورة منها و في كلّ شيء من الأشياء له آية تدلّ على أنّه واحد ولكلّ ذرّة من الذرّات لسان يشهد بوجوده و تدبيره و تقديره لايخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك الشهادات وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ» و هذا الطريق من الاستدلال هو طريق المليّين و سائر فرق المتكلمين (١) فإنّهم يستدلّون أوّلاً على حدوث الأعراض ، ثمّ

(١) قوله « و سائر فرق المتكلمين» قد يطلق السائر و يراد الجميع و قوله على حدوث الاعراض يعنى ان حدوث الاعراض يجب أن يثبت بدليل لان كل واحد واحد من الاعراض و ان كان حادثاً بالحس من غير حاجة الى الاستدلال لكن حدوث النوع يحتاج الى دليل اذ يحتمل فى بادى النظر أن يكون نوع الحوادث قديما اذ لاينافى ذلك حدوث الافراد و يستدل على حدوث النوع ببرهان التطبيق على ماهو مقرر فى محله . وقيل حدوث كل واحد واحد يكفى فى اثبات الواجب وان لم يثبت حدوث النوع والحق انه لايحتاج الى التمسك بهذه الامور أصلا بل الاولى أن يتمسك باحكام الصنع و اتقانه كمافى توحيد المفضل. (ش)

يستدلّون بحدوثها و تغيّراتها على وجود الخالق ثمّ بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلاً بإحكامها و إتقانها على كون فاعلها عالماً حكيماً و بتخصيص بعضها بأمر ليس في الآخر على كونه مريداً . و نحو ذلك الحكماء الطبيعيّون (١) يستدلّون بوجود الحركة على محرّك ، وبامتناع اتّصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرّك أوّل غير متحرّك ، ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل . و أمّا الإلهيون فلهم في الاستدلال طريق آخر وهو أنّهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن ويستدلّون من ذلك على إثبات موجود واجب ثمّ بالنظر في لوازم الوجوب من الوحدة الحقيقيّة على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضية والجهة و غيرها ثمّ يستدلّون بصفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد آخر و قالوا : هذا الطريق أعلى و أجلّ من الطريق الأوّل لأنّ الاستدلال بالعلة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين لكون العلم بالعلّة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعيّن من غير عكس(٢)» وقال بعض العلمآء هذه طريقة الصدّيقين الّذين يستدلّون بوجوده على وجود كلّ شيء

---

(١) قوله «نحو ذلك الحكماء الطبيعيون» أي الماهرون في العلوم الطبيعية لامنكروا الالوهية او الشاكون في ماوراء الطبيعة والالهيون هم الحكماء الالهيون من سائر الامم و نقل قولهم و أدلتهم ليس للاعتماد عليهم تعبداً بل للنظر والتأمل، ولاطمينان النفس في الجملة بأنهم لم يكن ايمانهم بالله واليوم الاخر تقليداً ولا لمتابعة الانبياء تعبداً فان افلاطون و أرسطوا و أمثالهما كانوا قبل عيسى (ع) بمئات من السنين ولم يكونوا من اليهود ولا من امة موسى(ع) بل لم يعتمدوا الا على عقولهم فاذا رأيناهم مؤمنين بالله واليوم الاخر ولا نتهمهم بتقية و تقليد و رأينا دليلهم متقناً أخذناه كما قال رسول الله (ص) « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ». (ش)

(٢) قوله « المعلول المعين من غير عكس» فانا اذا رأينا بيتاً بعينه علمنا أن له بانياً و أما أن بانيه من هو فلا نعلم بعينه بخلاف ما اذا عرفنا البانى بعينه من حيث انه بان *

إذ هو منه ولا يستدلّون عليه بوجود شيء لأنّه أظهر وجوداً من كلّ شيء فإن خفي مع ظهوره فلشدّة ظهوره وظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على أهل كلّ طريق ترك التعرّض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمته كما أشار إليه على وجه العموم بقوله (ولا تتكلّموا في الله) أي في ذاته وصفاته (فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلّا تحيّراً)(١) و بعداً عنه (وفي رواية اُخرى عن حريز تكلّموا في كلّ شيء) سواء

---

* بالفعل فانه يستلزم العلم بالبيت المعين فان قيل قد نعرف البانى بعينه ولا نعرف البيت الذى بناه بعينه قلنا المراد من العلم بالعلة العلم بها من حيث هى علة بالفعل كما قلنا لا العلم بشخص من يمكن أن يكون علة بالقوة. (ش)

(١) قوله «لا يزداد صاحبه الا تحيرا» لان البشر يعتقد فى بدء أمره أن الموجود جسم متحيز فى مكان ومتصف بقدر وكيفية فاذا أراد معرفة ذاته تعالى فكل ما يتبادر الى ذهنه هو من صفات الاجسام وهذا يؤدى الى التشبيه بل التجسيم، فاما أن يعترف به و بجسمه وهو التشبيه المنهى عنه أو ينكر وجوده نعوذ بالله و هو حد التعطيل المنهى عنه أيضا، وأما أن يتوقف و يقول ما أدرى ما أقول فيميل تارة الى هذا و اخرى الى ذاك و هو التحير فاذا اعتقد أنه جسم عظيم على العرش لا يدرى كيف يعتقد بأنه مع كل شيء كما قال «نحن أقرب اليه من حبل الوريد» «و هو معكم أينما كنتم» فالعلاج أن يعترف بالعجز عن معرفة ذاته تعالى و التكلم فيه والاكتفاء بما ورد فى الايات والروايات من صفاته تعالى ولا يتجاوز عنه فان قيل هذا شأن الحنابلة والمجسمة حيث اكتفوا بظواهر النصوص و اثبتوا له اليد والوجه و العلو على العرش بمعناه الجسمانى والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة الى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليماً بل هو التشبيه بعينه ولا فرق بين من يبقى ألفاظ التجسيم على ظاهرها و يأول ما يدل على أنه تعالى فى كل مكان ومع كل أحد و بين من يبقى هذه على ظاهرها و يأول ألفاظ التجسيم فكلاهما قد خرج عن الظاهر فى الجملة والعامى المعتمد على الجسم أبقى التجسم وأول التجرد و الخاصى بالعكس ولا حاصل لقول الاولين انا لا نقول بالجسم اذ لا فرق بين أن يقال هو جسم أو هو صاحب طول و عرض و عمق أو جالس فى المكان أو متحيز و امثال ذلك من اشباه الترادف فمن قال انه ليس بجسم وقال مع ذلك انه يرى بالبصر فكانه قال انه جسم لا جسم وهم يتأبون*

كان التكلّم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته و آثاره وخواصّه أو لمعرفة خلقه (ولا تكلّموا) أي لا تتكلّموا بحذف إحدى التائين و في بعض النسخ بدون الحذف (في ذات الله) ولا في تحقيق حقيقة صفاته وتحديدها. نهيٌ عن الخوض في ذات الله تعالى و صفاته و تحقيق حقيقتها فإنّ ما يتعلّق بهما بحر زاخر لايصل إلى أطرافه النظر ولايدرك قعره البصر ولايجري فيه فكر البشر فكلٌّ سابح في بحار عزّه و جلاله غريق، و كلٌّ طالب لأنوار كبريائه وكماله حريق، فإن تصوّر من ذاته شيئاً فهو يشابه ذوات المخلوقات وإن تعقّل من صفاته أمراً فهو يناسب صفات الممكنات، وإن لم يتصوّر منهما شيئاً ولم يستقرّ عقله على أمر صار ذلك موجباً للهمّ والغمّ و التدلّه والحيرة حتّى يؤدّي ذلك إلى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حرّكها مراراً إلى تحصيل ما ليس في وسعها.

((الاصل

٢ـ « محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عُمير، عن عبدالرّحمن بن» «الحجّاج، عن سليمان بن خالد، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ يقول:» « «وأنّ إلى ربّك المنتهى» فاذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا».

---

*عن الاكتفاء برؤية القلب قال النظامى عن لسانهم:

هست وليكن نه مقرر بجاى هر كه چنين نيست نباشد خداى
ديد محمد نه بچشم دگر بلكه بدان چشم كه بودش بسر

بخلاف ما قاله الطوسى:

به بينندگان آفريننده را نه بينى مرنجان دو بيننده را

وليس من يحمل اليد والوجه والعلو على المعنى الجسمانى ممن يسلم بل الذى يعترف بما أراد الله تعالى منها. (ش)

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرّحمن بن الحجّاج، عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: وإنّ إلى ربّك المنتهى) أي الانتهاء (فإذا انتهى الكلام إلى الله تعالى) أي إلى ذاته وصفاته (فأمسكوا) ولا تتكلّموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر إلى أحوال الخلق وعظمته وإحكامه وإتقانه وحسن نظامه لتعلموا أنّ له خالقاً عظيماً حكيماً قادراً حيّاً قيّوماً واحداً فإذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدّقتم به فأمسكوا ولا تتكلّموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ماهما فإنّ معرفة حقيقتهما ليست في وسع البشر.

((الاصل))

٣ـ «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن» «مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا محمّد إنّ الناس لا يزال بهم المنطق حتّى يتكلّموا» « في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلاّ الله الواحد الّذي ليس كمثله شيء».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا محمّد إنّ الناس لا يزال بهم المنطق) المنطق الكلام يعني يجوز لهم الكلام في أفعال الله تعالى و آثاره الدالة على وجوده و وحدته وعظمته و سائر صفاته (حتّى يتكلّموا في الله) بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وأمثال ذلك (فإذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلاّ الله الواحد الّذي ليس كمثله شيء) قد مرّ تفسير هذا الكلمة الّتي هي الجامعة للتنزيه الكلّي الّذي لا يصحّ في العقل والنقل غيره .

((الاصل))

٤- « عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير »
«عن محمّدبن حمران، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبوجعفر عليه السلام: يازياد إيّاك»
« والخصومات فإنّها تورث الشكّ وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى أن يتكلّم»
«بالشيء فلايغفر له، إنّه كان فيمامضى قوم تركواعلم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه»
«حتّى انتهى كلامهم إلى الله فتحيّروا حتّى أن كان الرّجل ليُدعى من بين يديه»
«فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من يديه . و في رواية أُخرى : حتّى »
«تاهوا في الأرض».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن محمّدبن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن محمّدبن حمران، عن أبي عبيدة الحذّاء قال : قال أبوجعفر عليه السلام : يازياد إيّاك و الخصومات) المخاصمة المجادلة لالاثبات الحقّ ، بل للترّفع وإظهار الفضل و الكمال والتسلّط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأمّا الجدال لاثبات الحقّ بطريق صحيح فليس بمنهي عنه (١) كيف و قدقال الله تعالى « و جادلهم

(١) قوله «ليس بمنهى عنه» حكى عن مالك وأحمدبن حنبل بل الشافعى و جميع أصحاب الحديث النهى عن علم الكلام و قالوا انه بدعة فكان هذاالعلم فى الصدرالاول عندالمتشرعين بمنزلة الفلسفة فى العصر الاخير وقد أفرط فى ذلك كثير ممن تأخر كابن حزم وابن تيمية والمتعصبين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان و أمثال ذلك والحق أن تقييدفكر الانسان بغل الجمود خلاف فطرةالله تعالى التى خلق الناس عليها وكمالم يتوقف النحو و العروض والادب بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق كذلك اصطلاح الكلام والاصول. قالوا لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أوغيره*

بالّتي هي أحسن وقال: ولاتجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالّتي هي أحسن (فإنّها تورث الشكّ) في الحقّ وزيغ القلب عنه بإلقاء الشبهات عليه فإن شرك الشبهة أمّا منسوج(١) من أوتار الباطل فقط أومن الحقّ والباطل جميعاً وعلى التقديرين قلّما يتخلّص منه النفس المأنوسة بمفتريات الأوهام (و تحبط العمل) حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً بطل ثوابه ، وحبطه الله أبطله واسناد الإحباط إلى الخصومات إسناد مجازي باعتبار أنّها سببٌ له وفيه دلالة على إحباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا إذا لم يرجع عنه كما يدلّ عليه ماروي عن الصادق عليه السلام قال: من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة ولا بُعد في ذلك إذ كما أنّ الذّنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ماروي ما أنعم الله على عبد نعمة فسلبها إيّاها حتّى يذنب ذنباً يستحقّ بذلك السلب ودلّ عليه أيضاً قوله تعالى «إنّ

---

* ولم يتكلموا فى أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أوعلة تامة أوناقصة و ليس فى كلامهم هيولى ولاصورة ولانفس و أمثال ذلك، نقول كما أنهم لم يبحثوا عن اسناد الحديث انه مسلسل أومرفوع أومقطوع أو مرسل ولم يتكلموا فى موانع صرف الاسم انها تسع ولم يتكلموا فى تواتر القرآت والاكتفاء بالسبع اوالعشر بل لم نر لفظ التجويد فى كلام السلف ولأقسام الوقف التام والكافى فاذاجازت زيادة الاصطلاح فى ذاك جاز فى الكلام والاصول الان يقال ان ذاك سهل نفهمه والكلام اوالاصول دقيق لانفهمه فالايراد على قصور الفهم لاعلى المعنى ولم نر فى امة ولاطائفة من يجوزان يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلائهم عن التدبر فى امور لا يفهمونه ولم يوجب احد ان يكون الكلام والفكر منحصراً فيما يفهمه جميع الناس من العامة والخاصة لان فى ذلك ابطالا لجميع العلوم و نظير ذلك الاخباريون منا فانهم يستبشعون اصطلاحات الاصول كالاستصحاب واصل البراءة ولايستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة فى اصطلاح المحدثين مع انها لم تكن معهودة بين اصحاب الائمة عليهم السلام. (ش)

(١) قوله «منسوج» شبه الشبهة بشرك الصياد والباطل الذى تتالف منه بالارسان التى تنسج منها الشرك. (ش)

الله لايغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم كذلك الذنوب الباطنة (١) قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت بعمل آخر كما ورد أنّ الخُلق السيّىء يفسد العمل الصالح كما يفسد الخلّ العسل و تخصيص الشكّ هنا بالشكّ في الله وتخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حدّ المخاصمة أيضاً محتمل (وتُردي صاحبها) الرّدي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإنّ من تصدّى لها لايكتفي بسلوك سبيل الدّفع و ذلك لغلبة القوّة الشهويّة والغضبيّة وشوق التسلّط والترفّع عليه (وعسى أن يتكلّم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أوغير ذلك من الاُمور الدّينيّة و في بعض النسخ في الشيء (فلايغفر له) لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه «إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيّناً وهو عند الله عظيم» و قال الصادق عليه السلام «من همّ بسيئة فلا يعملها فإنّه ربّما عمل العبد السيّئة فيراه الربّ تبارك وتعالى فيقول: وعزّتي وجلالي لاأغفر لك بعد ذلك أبداً» (إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به) أي تركوا علم ما فوّض إليهم وطلب منهم من الأحكام والمعارف الّتي كانت لايقة بالحقّ وكانت مقدورة لهم (و طلبوا علم ما كفوه (٢))

---

(١) قوله «كذلك الذنوب الباطنة» ما ذكره الشارح عليه الرحمة خروج عن مذهب الطائفة فى ابطال الاحباط و كانه سهو من قلمه اولم يرد ظاهر ما يدل عليه كلامه و اما الحبط فى كلام الامام (ع) فهو اصطلاح خاص غير اصطلاح المتكلمين، وبالجملة ابطال ثواب العمل الصالح بذنب لايؤدى الى الكفر ظلم قبيح على الله تعالى والمراد بالحبط فى الحديث منع الجدال والخصومة عن صدور عمل صحيح عن الانسان فلايترتب عليه الثواب لعدم الصحة. (ش).

(٢) قوله «علم ما كفوه» مفاسد علم الكلام خمسة فى هذا الحديث: الاول انه يورث الشك، الثانى يحبط العمل، الثالث يردى صاحبه، الرابع الحرمان من المغفرة، الخامس تضييع العمر فيما لايعنى وترك ما يعنى، ولاريب أن فى كل علم مفاسد اذا لم يؤت من بابه ولم يصرفه فى وجهه كالاجتهاد اذا بنى على القياس وترك السنة والاخباريون يتمسكون بما ورد فى ذم *

كفوا على صيغة المجهول إمّا ناقص يائي أصله كُفيُوا فُعِلَ به ما فُعل بر مُوا بضمّ

الاجتهاد و يقدحون فى علماء الامة و امناء الملة قدس اسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا العامة على ماسبق طعنوا فى علم الكلام وعلمائه ، والكلام المبنى على الخصومة مذموم لانه جدال بالتى ليست بأحسن، و أما المفاسد الخمس فالشك يحصل لمن لايقدر على تميز الحق من الباطل واما القادر فلايحصل له الشك، وحبط العمل نتيجة الشك اذ العبادة مع الشك فى الايمان غير صحيحة لايترتب عليها ثواب لأنه يترتب الثواب و يحبطه الكلام فان الحبط بهذا المعنى غير صحيح فى مذهبنا. أما هلاك صاحب الكلام فانما هو بان يتعصب لاثبات الباطل لان حب الغلبة على الخصم والعار من المغلوبية ربما يدعوان الى الالتزام بما يعلم بطلانه و هذا شر من الشك و حبط العمل و شر من ذلك ان يكون تعصبه والتزامه بالباطل ممالايغفر اى مما لايحتمل بمقتضى العادات ان يندم صاحبه و يعترف بتقصيره حتى يغفر له كرؤساء الفرق المبتدعة بعد اضلال جماعة كثيرة ، واما تضييع العمر فيما لايعنى فكثير مثل التكلم فى بعض تفاصيل المبدء والمعاد و قصص الانبياء و فى فضائل رجال بأعيانهم والاختلاف فيهم مثل ان زبير بن العوام افضل أم عبدالرحمن بن عوف و أبوموسى الاشعرى كان عاقلا ام مغفلا وتفصيل حياة صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه من طعامه و مسكنه و مزاجه و بلده و امثال ذلك و قد نهينا عن تسميته فكيف تلك الاحوال واحوال الرجعة وكيفياتها وتفاصيلها وغير ذلك واذا خلا علم الكلام من هذه المفاسد فهو من أشرف العلوم اذبه النجاة فى الاخرة لما فيه من الاستدلال على اصول العقائد و احكام الايمان، و كذلك كل علم ورد فيه ذم ومدح وكل صنعة كذلك مثل الحياكة والصرف وغيرهما مما يحتاج اليه الناس وعلم جوازه بالتواتر بل الضرورة ولايمكن حمل الذم فيه على المنع الامن بعض الوجوه والاعتبارات واذا خلا عنها لم يكن مرجوحاً، و من مفاسد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية وترك الدراية كما مر ومن مفاسد الاجتهاد الاعتماد على الرأى والقياس، و من مفاسد الفلسفة التقليد و ترك الدليل والاعراض عن السنة، و من مفاسد على النجوم الاعتماد على الاحكام و دعوى علم الغيب، ومن مفاسد التصوف البدع و المحالات، ومن مفاسد الانساب وأشعار العرب الخوض فى الفضول ، ومن مفاسد علم التفسير الاعتماد على رأى من ليس قوله حجة . ولايحرم شيء من تلك العلوم لوجود هذه المفاسد فيها بل يجوز الخوض فيها والاجتناب عن المفاسد. (ش)

الرّاء والميم أو مهموز اللام من كفأت القوم كفاءً إذا أرادوا وجهاً فصرفتهم عنه يعني طلبوا علم ما كفاهم الله تعالى مؤنته وأغناهم عنه أو علم ما كفأهم الله وصرفهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته تعالى (حتّى انتهى كلامهم إلى الله عزّ وجلّ) فتكلّموا في كنه ذاته وصفاته تعالى وتعمّقوا فيه (فتحيّروا) لعدم وصول عقلهم إليه (حتّى أن كان الرّجل) لفظ أن ليس في بعض النسخ (ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه) لذهاب عقله و تحيّره في أمره فكان لا يميّز بين الجهات و المحسوسات فضلاً عن أن يميّز بين المعاني والمعقولات و يحتمل أن يكون هذا الكلام تمثيلاً لإيضاح حاله في التحيّر والتدلّه (وفي رواية اُخرى حتّى تاهوا في الأرض) أي ذهبوا فيها متحيّرين وضلّوا مبهوتين مدهوشين سبحان من تاهت في ذاته نواظر العقول وحارت في صفاته بصائر الفحول.

((الاصل))

٥ـ «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن» «الحسين بن الميّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من نظر في الله» «كيف هو، هلك».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن الحسين ابن ميّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو هلك) إمّا بالشرك إن استقرّ نظره على كيفيّة لتعاليه عنها أو بالتحيّر وذهاب العقل إن اضطرب في سرادق العزّ ولم يجد شيئاً يركن إليه إذ عظمة الرّبّ أجلّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشريّ.

((الاصل))

٦ـ «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن فضّال، عن ابن بكير،» «عن زرارة بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ ملكاً عظيم الشأن كان في» «مجلس له فتناول الربّ تبارك وتعالى ففقد فمايدرى أين هو».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن ابن بكير، عن زرارة بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ ملكاً عظيم الشأن) عظمة شأنه إمّا بحسب الدنيا او بحسب الفضل والكمال (كان في مجلس له فتناول الرّبّ تبارك وتعالى) أي تكلّم في كيفيّة ذاته وفتش في حقيقة صفاته و صرف نظر الفكر إلى مطالعة كنه كبريائه و عظمته و أجال بصر العقل إلى مشاهدة منتهى علمه و قدرته و أرسل الفهم إلى عميقات أسرار كماله وحرّك الفهم إلى تحديد كيفيّة جلاله فعادت تلك المتحرّكات قبل الوصول إلى مطالبها خائبة كليلة و رجعت هذه المدركات قبل الوصول إلى مقاصدها خاسئة حسيرة لكونها قاصرة عن إدراك ما طلبته من هذه المطالب الجزيلة و عاجزة عن تناول ماتمنّته عن هذه المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه التدلّه و الحيرة (ففقد) من بين قومه(١) وتاه في الأرض (فما يدري أين هو) سبحان من

---

(١) قوله «ففقد من بين قومه» كان هذا الملك النعمان الاول جد ملوك العراق وهو الذى بنى قصر الخورنق والسدير وتربى بهرام جور عنده و فيه يقول عدى بن زيد:

و تدبر رب الخورنق اذ اشـــــــرف يوماً و للهدى تفكير
سره حاله و كثرة مـا يمـــــــلك والبحر معرضاً والسدير
فارعوى قلبه و قـال وما غبـــــــطة حى الى الممات يصير

وقال ابوالفرج كان عنده رجل من بقايا حملة الحجة والمضى على ادب الحق و منهاجه ولم تخل الارض من قائم لله بحجة فى عباده فقال أيها الملك.... أرأيت هذا الذي *

تولّهت القلوب من تقدير جلال عزّته وتحيّرت العقول من طلب كنه عظمته .

((الاصل))

٧- « عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عبد الحميد، عن»
«العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إيّاكم والتفكّر في الله»
«ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه.»

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عبد الحميد، عن العلاء بن زرين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إيّاكم والتفكّر في الله) تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته و صفاته، وتبعيد عن التفكّر في منتهى علمه وكمالاته، هيهات هيهات إنّ من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ماجُبلت عليه نفسه من الصفات و من تعقّل دقايق جزئيّات أعضائه وتصوّر حقايق محسوسات قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقّل حقائق أوصافه و كمالاته الّتي هي أبعد الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن تصوّره بقدر فهمه وتخيّله بحسب وهمه فقد حدّه بحدود المخلوقات وعدّه من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حدّ الشرك بالله العظيم (ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته)

* أنت فيه أشيء لم تزل فيه أم شيء صار اليك ميراثاً و هو زائل عنك و صائر الى غيرك قال كذلك هو... فاذا كان السحر فاقرع على بابى... فقرع عليه عند السحر بابه فاذا هو قد وضع تاجه و خلع أطماره و لبس أمساحه و تهيأ للسياحة فلزما و الله الجبل حتى اتاهما أجلهما، وسماه ابو الفرج المتنصر السائح على وجهه ولم يشر أحد من شراح الكافى الى شيء من قصة هذا الملك و ما يتبادر الى الذهن من كلام أبى الفرج من ترك الملك فى حال سلامة العقل اختيارا للزهد بعد ماسبق منه من الشر والظلم ضعيف والصحيح ما نقل عن الامام(ع) من عروض الحيرة بعد ايمان الملك وتفكره فى الله تعالى وهذا الملك هو الذى رمى سنماراً من قصر الخورنق بعد بنائه لئلا يبنى لغيره أحسن منه أومثله. (ش)

العظيم يطلق على كلّ كبير محسوساً كان أو معقولاً ، عيناً كان أو معنى، و إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلّة والكثير يقال في المنفصلة ثمّ قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم و مالٌ عظيم، والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالإيجاد والإفناء و ليست عظمته عظمة مقداريّة ولا عظمة عدديّة لتنزّهه عن المقدار والمقداريّات و الكمّ والكميّات بل هي عبارة عن علوّ شأنه و جلالة قدره و كمال شرفه وشدّة غنائه عن الخلق و نهاية افتقارهم إليه في الوجود والبقاء والكمال (فانظروا إلى عظيم خلقه) فإنّه أظهر عظمته للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمدٍ القايمات بلا سند. دعاهنّ فأجبن طايعات لقدرته القاهرة وأتين مذعنات لإرادته الكاملة . و منها خلق النجوم السايرات والكواكب الساكنات الّتي يستدلّ بها الحاير في فجاج الأقطار والساير في لجج البحار ، و منها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهامها السعي إلى مقاصدها، ألا تنظرون إلى صغير ماخلق كالنملة كيف أحكم خلقها وأتقن تركيبها وأقامها على قوايمها و بناها على دعايمها، و فلق لها السمع والبصر وسوّى لها العظم والبشر وجعل لها مجاري أكلها كالحلق والإمعاء و شراسيف بطنها كالعظام والأضلاع، و خلق في رأسها عيناً باصرة وأُذناً سامعة وشامّة قويّة تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثّتها ولطافة هيئتها بحيث لاتكاد تُنال بلحظ النظر ولا بقوّة الفكر تدبّ على الأرض و تطلب الرّزق و تنقل الحبّة إلى جحرها و تعدّها في مستقرّها وتجمع في حرّها لبردها لا يغفل عنها المنّان ولايحرمها الديّان في الصفا اليابس والحجر الجامس، فإنّكم إذ نظرتم إلى ماذكر، و إلى غيره من عجايب الخلق و غرايب التدبير و لطايف التقدير علمتم أنّ خالقها موصوف بالكبرياء و العظمة و منعوت بالعلوّ و الرّفعة ، و قلتم سبحان من لايعرف منتهى عظمته العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون.

((الاصل))

٨- « محمّد بن أبي عبدالله رفعه قال: قال أبوعبدالله عليه السلام [يا] ابن آدم لو أكل »
« قلبك طائر لم يشبعه، و بصرك لو وضع عليه خرق أبرة لغطّاه تريد أن تعرف »
« بهما ملكوت السّماوات والأرض، إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق»
« الله فإن قدرت تملأ عينيك منها فهو كما تقول »

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله رفعه قال: قال أبوعبدالله عليه السلام :[يا]ابن آدم) بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة وبذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادت للصدوق رحمه الله (لو أكل قلبك طاير) صغير مثل العصفور و نحوه (لم يشبعه) لغاية صغره و حقارته (و بصرك) و هو ما يرى من العين لا كلّها (لو وضع عليه خرق أبرة لغطّاه) و منعه من الرؤية ، والخرق بالفتح والتسكين مصدر خرق الثوب و الخفّ و نحوهما من باب ضرب، ثمّ سمّي الثقبة ولذا يجمع فيقال: خروق وقد لايجمع نظراً إلى الأصل و في بعض النسخ «خرت إبرة» والخرت بفتح الخاء المعجمة أو ضمّها وسكون الراء المهملة والتاء المثنّاة من فوق ثقب الابرة والفاس والأُذن و نحوها والجمع خروت وأخرات (تريد أن تعرف بهما) أي بهذا القلب الصغير و البصر الحقير (ملكوت السموات والأرض) أي مالك ملكوتهما على حذف المضاف بقرينة المقام (إن كنت صادقاً) فيما تقول من إمكان رؤيتك له وجوار معرفتك إيّاه بكنه ذاته وحقايق صفاته على وجه الكمال (فهذه الشمس خلق من خلق الله (١) فإن

---

(١) قوله «فهذه الشمس خلق من خلق الله » حاصل الكلام أن الانسان يزعم نفسه جامعاً لجميع آلات الحس يدرك بها جميع مايمكن وجوده فى العالم فاذا ادعى وجود شيء لايدركه انكر امكان وجوده والشمس أحسن مثال لتنبيه الانسان واذا قست نفسك مع الحيوانات التى ليست لها آلات تامة كالخراطين حيث لم يكن لها الا اللامسة ولايدرك *

قدرت أن تملأ عينك منها) حتّى ترى جرمه كما هو (فهو كما تقول) يعني كما لاتقدر على رؤية جرم الشمس و إكمال تحديق النظر الظاهر إليه كذلك لاتقدر على رؤية الله ظاهراً وباطناً و إكمال تحديق البصر والبصيرة إليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار و إنّما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنّك لاتقدر على معرفته كماهو، و هذا الكلام بحسب المعنى في قوّة شرطيّة يستثنى منها نقيض تاليها لينتج نقيض المقدّم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأنّ رؤية آثاره أسهل من رؤيته و التالي باطل بشهادة الحسّ فالمقدّم مثله.

((الاصل))

٩ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن عليّ، عن اليعقوبيّ ، عن »
« بعض أصحابنا عن عبدالأعلى مولى آل سام ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ »
« يهوديّاً يقال له: سُبحت جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله! جئت أسألك »
«عن ربّك ، فان أنت أجبتني عمّا أسألك عنه وإلاّ رجعت قال: سل عمّا شئت،قال:»
«أين ربّك؟ قال: هو في كلّ مكان وليس في شيء من المكان المحدود، قال : و »
« كيف هو؟ قال: و كيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لايوصف بخلقه،»

---

* الالوان والانوار والريح والطعم و ليس للفرس قوة عاقلة فلايدرك ما يدركه الانسان من العلوم كالحساب والهندسة والطبيعى و كل مايحتاج الى ادراك الكليات ولايجوز لهؤلاء الحيوانات انكار مالايدركونه لعدم وجود قوة حاسة لدركه كذلك حال الانسان يجوز أن يكون فى الواقع امور حقيقية ليست له قوة أو حاسة لادراكها كما تحقق فى زماننا من امواج النور الغير المرئى بالبصر ولا بسائر الحواس، و اما الشمس فلاشك فى وجودها ولا يقدر القوة الباصرة على النظر اليها والاحاطة والدقة فثبت ضعف قوة الانسان عن الادراك و احتمل وجود أمور كثيرة نحن بالنسبة اليها كالخراطين بالنسبة الى الالوان ولايتعجب من الايمان بوجود اله لايحيط بذاته حواسنا بل عقولنا. (ش)

« قال فمن أين يُعلم أنّك نبيّ الله ؟ قال: فما بقي حوله حجرٌ ولاغير ذلك إلاّ »
«تكلّم بلسان عربي مبين يا سُبحت إنّه رسول الله فقال سُبحت : ما رأيت كاليوم »
« أمراً أبين من هذا، ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّك رسول الله».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن الحسن بن عليّ ، عن البعقوبي) الظاهر أنّه داود بن عليّ البعقوبي(١) الهاشمي الثقة الّذي من أصحاب الكاظم عليه السلام، وقيل: من أصحاب الرّضا عليه السلام و قيل: من أصحابهما لا جعفر بن داود ولا أخوه الحسين بن داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام (عن بعض أصحابنا عن عبدالأعلى مولى آل سام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ يهوديّاً يقال له: سبحت) بضم السين والباء و سكون الحاء المهملة (٢) كذا سمعت و رأيت في بعض النسخ المصحّحة و في بعضها بضم السين و سكون الباء و فتح الحاء المهملة ، و في بعضها أيضاً كذلك إلاّ أنّه بضمّ الخاء المعجمة، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث سبحت بإسناده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنّه كان فارسيّاً و كان من ملوك فارس و كان دريّاً يعني صاحب دراية و علم و فهم و فصاحة (جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يارسول الله) قال: ذلك على الرّسم الّذي كان معهوداً بين الصحابة، وفي بعض النسخ فقال: يا محمّد(جئت أسألك عن ربّك) الّذي تدعونا إليه (فإن أنت أجبتنى عمّا أسألك عنه) أي فإن أجبتني بالجواب الصحيح، حذف

---

(١) البعقوبى بالباء الموحدة نسبة الى بعقوبا وهى قصبة فى ساحل نهر الديالة ببغداد وهو كما قال المصنف أبوعلى داود بن على البعقوبى.

(٢) قوله « و سكون الحاء المهملة » والاصح الخاء المعجمة و بخت كلمة كانت تدخل فى أعلام أهل الكتاب و فيهم صهاربخت أى چهاربخت و بختيشوع و سبخت مركب من بخت وسه بمعنى الثلاثة. (ش)

الشرط لوجود المفسّر و أبدل الضمير المتصّل بالمنفصل فأنت فاعل فعل محذوف لامبتدأ لأنّ حرف الشرط لايدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى : « وإن أحدمن المشركين استجارك» وحذف أيضاً جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقرينة المقام (وإلاّ رجعت) على ماأنا عليه من التهوّد (قال : سل عمّا شئت قال: أين ربّك؟) من الأمكنة، أفي السماء أوفي الأرض أو في غيرهما (قال: في كلّ مكان) لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكانه لاستحالة حصول شيء واحد في جميع الأمكنة (١) بالضرورة وليس له أيضاً طبيعة امتداديّة عظيمة تملاء جميعها، بل بمعنى الحضور والعلم والإحاطة فإنّ علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عندذاته تعالى وتقدّس فكماأنّ المكاني حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لأنّ المكان أيضاً شيء غير محجوب عنه (وليس في شيء من المكان المحدود) أي المعين بأن يقال مثلاً هوفي السمآء أوفي الأرض أوفي غيرهما لأنّ ذلك يوجب احتياجه إلى المكان وخلوّ بعض الأمكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع أو بالقسرو

(١) قوله «لاستحالة حصول شيء واحد» لا يستحيل وجود شيء واحد في جميع الامكنة اذا كان عظيماً يملاءها وهو واضح و لذلك استدركه الشارح بقوله: «وليس له طبيعة امتدادية ـ الى آخرما قال» وهذا يناقض كونه تعالى فى مكان واحد أيضاً لان المتمكن فى المكان لابد أن يكون له طبيعة امتدادية و بالجملة اما أن يكون له تعالى طبيعة امتدادية نعوذ بالله تعالى أولايكون فان كان فلا يستحيل كونه فى جميع الامكنة وان لم يكن له استحال كونه فى مكان واحد أيضاً فالحق أن وجوده فى كل مكان ليس بمعنى التحيز بل بمعنى القيومية والاحاطة و اشراق الوجود على كل شيء، و أما احاطة العلم بكل شيء فهى و ان كانت صحيحة ولكنها غير كافية فى مقصود السائل والمجيب اذيمكن أن يكون موجود كالانسان فى بعض الامكنة كالدار و يحيط علمه بالسوق و البلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش و يحيط علمه بكل ما فى العالم ، فالاحاطة بالعلم لا يكفى هنا بل لابد مما حققه صدر المتألهين فى تحقيق الوجود و وحدته الذاتية و كثرة شئونه و أطواره، و ان شئت تمثل بحال النفس ـ ولله المثل الاعلى ـ فان النفس فى وحدتها كل القوى فهى مع القوة الباصرة والسامعة واللامسة و تفكر و تحرك و تمشى و و تهضم الغذاء و تدبر فى الملكوت. (ش)

اتّصافه بصفات الجسم ، و كلّ ذلك محال ، وأشار بهذا الكلام إلى أنّ المراد بقوله في كلّ مكان هو إحاطة علمه به كما أشرنا إليه ولمّا علم السائل أنّ الرّبّ ليس له مكان (قال: و كيف هو؟) سأل عن كيفيّته لاالف نفسه وتعلّق وهمه بالموجودات الّتي لاتخلو عن الكيفيّات فتوهّم أنّ الموجود المطلق الّذي هو مبدء تلك الموجودات حكمه حكمها، أوسأل عنها على سبيل الاختبار مع علمه بأنّه لا كيفيّة للرّبّ (قال: و كيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لايوصف بخلقه) أشار إلى أنّ السؤال عن كيفيّته سؤال عن أمر محال لأنّ الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتّى فالله المنزّه عن النقايص لايوصف به لاستحالة اتّصافه بالنقص ولأنّ الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتّصافه به في مرتبة العلّية محالاً لأنّ كلّ كماله بالفعل و ليس له كمال منتظر، و إن لم يكن من صفات كماله كان اتّصافه به محالاً ، ولمّا علم السائل أنّ له ربّاً منزّهاً عن الأين والكيف بل عن صفات الخلق كلّها كما يرشد إليه الجواب عن الكيف (قال: فمن أين يعلم) غايب مجهول أو متكلّم مع الغير (أنّك نبيّ الله؟)سأل عن الآيات والمعجزات الدّالّة على صدقه في دعوى النبوّة لعلمه بأنّ النبوّة رئاسة عظيمة مطلوبة لكلّ أحد لاتثبت إلّا بتصديق الرّبّ تبارك و تعالى والعجب أنّ اليهودي كان يعلم ذلك و جماعة من هذه الاُمّة لايعلمون أنّ الإمامة الّتي هي أيضاً رئاسة عظيمة مثل النبوّة لاتثبت إلّا بتصديق الرّبّ حتّى فعلوا ما فعلوا أخزاهم الله في الدّنيا والآخرة (قال: فما بقي حوله) أي حول النبيّ صلّى الله عليه وآله أو حول سبحت (حجر ولاغير ذلك إلّا تكلّم بلسان عربيّ مبين) أي واضح الدّلالة (ياسبُخت إنّه رسول الله) شهدوا له بالرّسالة مع أنّ السؤال في النبوّة لكون الرّسالة فوق النبوّة و مستلزمة لها؛ و في كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنّه أرسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجرٌ ولامدرٌ ولاجبلٌ ولاشجرٌ ولاحيوان إلّا قال: أشهد أن لاإله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله »(فقال سبحت: مارأيت كاليوم أمراً أبين) أي أظهر (من هذا)في الدّلالة على رسالة رسول من الرّسل، و هذا واضح لأنّ كلّ معجزة من معجزات الرّسل إنّما نطقت بلسان الحال وهذه المعجزة نطقت بلسان

الحال والمقال جميعاً (ثمّ قال : أشهدأن لاإله إلاّ الله و أنّك رسول الله) لمّا كانت نيّته صادقة كما أو مأ إليه أوّلاً هداه الله تعالى بفضله. والحمدلله ربّ العالمين.

((الاصل))

١٠- «عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمّد بن يحيى » « الخثعمي، عن عبدالرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن شيء» « من الصفة فرفع يده إلى السماء ثمّ قال : تعالى الجبّار ، تعالى الجبّار ، من » « تعاطى ما ثمّ هلك».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن يحيى الخثعمي، عن عبدالرّحمن بن عتيك القصير قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن شيء من الصفة) أي تحقيق شيء من صفات ذاته و كمالاته أو عن بيان شيء من كيفيّاته أو عن مائيّته و حقيقته (فرفع يده إلى السماء) في رفع يده إلى السمآء مع تساوي رفعها و خفضها بالنسبة إليه سبحانه و إلى علمه الشامل إيماء إلى علوّ شأنه ورفعة قدره(ثمّ قال: تعالى الجبّار، تعالى الجبّار) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحرّك السالكون إلى طلب كيفيّاته أو يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته، والجبّار من أسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفاً (من تعاطى ما ثمّ هلك)التعاطي التناول والجرأة على الشيء والخوض فيه يعني من تعرّض لتحقيق ذات الحقّ وصفاته و خاض في معرفة حقيقتهما وأثبت له كيفية هلك هلاكاً أبديّاً.

(باب)

(في ابطال الرؤية)

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة.

((الاصل))

١ـ « محمّد بن أبي عبدالله ، عن عليّ بن أبي القاسم، عن يعقوب بن إسحاق قال:»
« كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربّه و هو لا يراه؟ فوقّع عليه السلام: يا»
«أبا يوسف جلّ سيّدي و مولاي والمنعم عليّ و على آبائي أن يُرى، قال: و »
« سألته: هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فوقّع عليه السلام : إنّ الله تبارك و تعالى أرى »
« رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ »

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ،عن عليّ بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق قال كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام) هو الحسن بن عليّ العسكري عليهما السلام (أسأله كيف يعبد العبد ربّه وهو لا يراه؟) إن استبعد ذلك فليس بمستبعد لأنّ الرؤية القلبيّة أقوى من الرؤية العينيّة والنسبة بينهما عند أهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوّة و الشرف و إن سأل عن ذلك تثبيتاً لما اعتقده و طلباً للقدرة على المناظرة مع الخصم فله وجـه والثاني أنسب بحال هذا الرّجل لأ نّه كان من أصحاب أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليهما السلام وكان مقدّماً عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكّل لأجل التشيّع(١)

(١) قوله « و قد قتله المتوكل » حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لاستاد الموحدين و صدر المتألهين ـقدهـ وقال المجلسى ـرحمه الله ـ ان ابن السكيت قتل فى عصر الهادى (ع) ولم يدرك زمان أبى محمد(ع) وهو حق، و حملته أنا فى حاشية الوافى على يعقوب ابن اسحاق الكندى فيلسوف العرب وقلت هناك انه أراد اختبار أبى محمد(ع) و لم يكن الفيلسوف يعرف الامام حق المعرفة فاجاب (ع) بما يوافق اصول الفلاسفة فاستحسنه الفيلسوف و نقله لاصحابه وقد اورد المجلسى ـرهـ فى احتجاجات العسكرى (ع) عن المناقب كلامـا منه (ع) اداه الى ابن اسحق الكندى بواسطة بعض تلامذبه لما أراد تأليف كتاب فى تناقض القرآن فقال الامام (ع) للتلميذ المذكور قل له لعله قد اراد أى لعل الله تعالى قد أراد مـن ألفاظ القرآن غير الذى ذهبت انت اليه فتكون واضعا لغير معانيه فصار الرجل الى الكندى و تلطف*

و يستبعد من مثله أن يخفى عليه أمر الرّؤية في زمن الإمامين إلى زمان العسكريّ عليه السلام (فوقّع عليه السلام) قال الجوهريّ التوقيع ما يوقع في الكتاب (يا أبا يوسف جلّ سيّدي) الّذي وجبت عليّ طاعته (و مولاي) الّذي هو ربّي و ناصري في جميع الأحوال (والمنعم عليّ و على آبائي) بالعلم والشرف والتقدّم على العباد و غيرها من النعم الظاهرة والباطنة (أن يُرى) بالابصار (قال : و سألته) من باب المكاتبة أيضاً كما دلّ عليه الجواب (هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه ؟ فوقّع عليه السلام أنّ الله تعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ) أي ما أحبّ الله أو ما أحبّ رسوله و نظيره مارواه مسلم بسنده أنّه صلى الله عليه وآله «رآه بقلبه » وبسند آخر عن عطاء عن ابن عباس أنّه قال: «رآه بقلبه» و بسند آخر عن أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى: « ما كذب الفؤاد ما رآى. ولقد رآه نزلة اُخرى» قال: رآه بقلبه مرّتين(١) قال بعض العامّة في تفسيره: إنّه (٢) رآه بعين قلبه، قال أبو عبد الله الآبيّ: ولا

---

* الى ان القى عليه هذه المسئلة فقال له: اعد على فاعاد عليه فتفكر فى نفسه و رأى ذلك محتملا فى اللغة وسائغا فى المنظر، والغرض من نقل ذلك ان الرابطة بين الامام وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب ان ذهن الشارحين لم يذهب اليه حتى حملوه على ابن السكيت . (ش)

(١) راجع صحيح مسلم ج ١ ص ١٠٩.

(٢) قوله «قال بعض العامة فى تفسيره» ان المرتكز فى ذهن الانسان ـ مالم يصل الى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل ـ انحصار الموجود فى الجسم المتحيز فى مكان المقارن لزمان قال القاضى سعيد القمى فى شرح توحيد الصدوق ـ رحمهما الله تعالى ـ: لايمكن للوهم بل لاكثر أرباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما فى الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة و جماً غفيراً من أرباب الديانة سيما فى هذه الامة المرحومة زعموا أن لاموجود الاوهو فيهما ـ الى قال ـ كماذهب اليه أهل زماننا من المتسمين بالفضل والذكاء و المتسنمين ذرى الرئاسة العظمى الى أن الزمان الموهوم الذى اخترعوه لتصحيح الحدوث الزمانى أمر ينتهى طرفه الى العالم و يتنزع من بقاء الله تعالى القيوم و هذا عند اهل المعرفة فرية على فرية بل فى الحقيقة كفر و زندقة و كل ذلك انما نشأ من عدم تتبع الاثار النبوية و عدم الاقتداء فى جميع الامور بالعقايد المعصومية و الاستبداد *

يعني قائل ذلك أنّـه خلق له إدراك بصري في قلبه لأنّ ذلك لايخرجه عن كونه بصرياً إذلا يشترط في الإدراك البصري البنية المخصوصة لجواز أن يخلق في العصب أوغيره من الأعضاء و إنّما يعني أنّ العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الإسراء أو في وقت مخصوص من الإدراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كانت حالاته في الأوقات متفاوتة كما قال: «لي مع الله وقت لايسعه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل» وبماذكرناه اندفع ماقال النواوي إنّـه جعل بصره في فؤاده أوخلق لفؤاده بصراً حتّى رآه كما يراه بالعين لأنّ ذلك لايخرجه عن الرّؤية العينيّة ولايدخله في الرّؤية القلبيّة، و قال محيي الدّين البغوي : الحقّ أنّ الله تعالى يرى في الآخرة لما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ قال يوم حذّر النّاس من الدّجّال« إنّـه مكتوب بين عينيه كافر، يقرؤه من كره عمله، ويقرؤه كلّ مؤمن(١)» وقال:«تعلمون أنّـه لن يرى أحدمنكم ربّـه حتّى يموت»(٢) إذلو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقييد بالموت معنى. وقال عياض : الحقّ أنّ رؤيته جايزة في الدّنيا و اختلف هل وقعت

* بالرأى الفاسد انتهى موضع الحاجة و هو حسن جداً الا الحكم بكفر هؤلاء لان اقتران واجب الوجود بالزمان والمكان و ان كان ملزوماً لكونه ممكناً و محتاجاً تعالى الله عن ذلك وقد صرح فى الاخبار الكثيرة بنفيهما عنه تعالى الاان الملازمة بين الزمان أو المكان و الاحتياج ليست بينة كما اعترف به ولايكفر الانسان الابا للوازم البينة. وقال والدالمجلسى ـ رحمه الله تعالى ـ: ان المكان ملازم فى ذهن العامة للموجود حتى أنهم اذاقالوا الله تعالى فى لامكان توهموا مكاناً اسمه لامكان و بالجملة فلم يكن عندالسلف غالباً تمييز بين المحسوس والموجود و كان يتبادر الى ذهنهم من ان الله موجود انه يمكن أن يكون مرئياً بالبصر و فى جهة و كان هذا بديهياً عندهم بحيث كانوا يستحلون تأويل ما ينافيه ولا يستحلون تأويل ما يوافقه فالتزموا بأن المؤمنين يرونه يوم القيمة و رآه رسول الله (ص) فى المعراج و خالفهم عايشة و قليل من السلف و أنكروا الرؤية ثم لما وصلت النوبة الى الاشاعرة و المعتزلة ذهب الاشاعرة الى الرأى العام والمعتزلة الى خلافه ، و استمر الامر الى زماننا هذا . (ش)

(١) الصحيح ج٨ ص ١٩٥ بدون ذكر قوله «يقرؤه من كره عمله».

(٢) رواه الترمذى ج ٩ ص ٨٧ فى كتاب الفتن باب الدجال.

أم لا، لظاهر هذا الحديث و لقوله تعالى «لاتدركه الأبصار» على تأويل أنّها في الدّنيا و للسلف و من بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبيّ ليلة الإسراء، وعلّل منعها بضعف هذه البنية (١) عن احتمال كمالها كما لم يحتمله موسى عليه السلام في الدّنيا انتهى.

أقول: تقييد عدم الرّؤية في حديث الدّجال بقوله «حتّى يموت» باعتبار أنّ الدّجال يدّعي الرّبوبيّة في الدّنيا فكانّه قال: لايرى أحدٌ ربّه في الدّنيا فوجب أن لايعتقد بربوبيّة الدّجّال ولا دلالة فيه على رؤية الرّب في الآخرة إلاّ بمفهوم اللّقب و هو ليس بحجّة إتّفاقاً.

((الاصل))

٢ـ «أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال:» «سألني أبوقرّة المحدّث أن اُدخله على أبي الحسن الرّضا عليه السلام فاستأذنته في» «ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله» «إلى التوحيد فقال أبوقرّة: إنّا رُوّينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيّين» «فقسّم الكلام لموسى ولمحمّد الرّؤية، فقال أبوالحسن عليه السلام فمن المبلّغ عن» «الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس؟ «لاتدركه الأبصار، ولايحيطون به علماً،» «و ليس كمثله شيء» أليس محمّد؟ صلى الله عليه وآله قال: بلى، قال: كيف يجيىء رجلٌ إلى» «الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عندالله و أنّه يدعوهم إلى الله بأمرالله فيقول:» «لاتدركه الأبصار ولايحيطون به علماً، و ليس كمثله شيء» ثمّ يقول: أنا» «رأيته بعيني و أحطتُ به علماً وهو على صورة البشر، أماتستحيون، ما قدَرت» «الزّنادقة ترميه بهذا أن يكون يأتي من عندالله بشيء ثمّ يأتي بخلافه من وجه» «آخر، قال أبوقرّة: فإنّه يقول: «وَلقد رآهُ نزلة اُخرى» فقال أبوالحسن» «عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على مارأى حيث قال: «ما كذب الفؤاد ما»

(١) قوله «بضعف هذه البنية» و ليس عدم الرؤية عندنا لضعف البنية بل لعدم كون الواجب جسماً ولابد فى الرؤية ان يكون المرئى جسماً. (ش)

« رأى» يقول : ما كذب فؤاد محمّد مارأت عيناه ، ثمّ أخبر بمارأى فقال : لقدرأى»
« من آيات ربّه الكبرى. فآيات الله غير الله وقد قال الله : « ولايحيطون به علماً»»
« فاذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم و وقعت المعرفة ، فقال أبوقرّة فتكذّب»
« بالرّوايات ؟ فقال أبوالحسن عليه السلام: إذاكانت الرّوايات مخالفةً للقرآن كذّبتها»
« و ما أجمع المسلمون عليه أنّه لايحاط به علماً ولاتدركه الأبصار وليس كمثله شي؟».

((الشرح))

(أحمدبن إدريس، عن محمّدبن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبوقرّه المحدّث) هو صاحب شبرمة (١) كما صرّح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج،و قال بعض الأصحاب اسمه عليّ بن أبي قرّة أبوالحسن المحدّث رزقه الله تعالى الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً انتهى، وإنّما وصفه بالمحدّث لئلاّ يتوهّم أنّه أبوقرّة النصراني اسمه يوحنّا صاحب الجاثليق وقد سأل أبوقرّة هذا أيضاً صفوان ابن يحيى أن يدخله على الرّضا عليه السلام فأدخله فسأله عن النبوّة كما هو المذكور في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام (أنا ُدخله على أبي الحسن الرّضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبوقرّة: إنّما روّينا) في بعض النسخ إنّا بدل «إنّما» قال في المغرب روّيته الحديث حملته على روايته و منه إنّا رُوِّينا في الاخبار بضم الرّاء و شدّ الواو و كسرها (أنّ الله قسّم الرّؤية والكلام بين نبيّين (٢))

---

(١) «وهو صاحب شبرمة» أبوقرة وشبرمة كلاهما مجهولان وليس عبدالله بن شبرمة المتوفى سنة ١٤٤ على عهد الصادق (ع) لانه لم يدرك الرضا (ع) وقد ذكر ابن حجر فى التقريب موسى بن طارق القاضى المكنى بأبى قرة من الطبقة التاسعة و هو معاصر للرضا (ع) فلعله هو. (ش)

(٢) قوله «بين نبيين» كذلك فى الاحتجاج، وفى التوحيد «بين اثنين» و اعلم أنه قد روى هذا الحديث فى هذا الكتاب وفى توحيد الصدوق وفى الاحتجاج وهو أجمع و أطول و ينبغى لمن اراد ان يعرف مقدار اختلاف الروايات فى الالفاظ و حفظ المعنى وحده أن*

على صيغة التثنية (فقسّم الكلام لموسى ولمحمّد الرؤية) تخصيص الكلام بموسى عليه السلام غير ثابت لثبوته لنبيّنا صلى الله عليه وآله بالاتّفاق كما دلّ عليه حديث المعراج (فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء) قوله «لاتدركه الأبصار» وماعطف عليه مفعول المبلّغ (أليس محمّد؟) مبلغ هذه الآيات بحذف الخبر والاستفهام للتقرير، وجعل محمّد خبر مبتدء محذوف واسم ليس ضمير المبلّغ أي أليس المبلّغ هو محمّد بعيدٌ (قال

☆يقابل بين الروايات المختلفة لخبر واحد كهذا الخبر حتى يعلم أن طريقة أهل عصرنا فى التمسك بمزايا الالفاظ المروية ودقائقها ودعوى الظن الاطمينانى بصدورها غير معتمدة. وروى فى الاحتجاج قبل السؤال عن الرؤية السؤال عن كلام الله وانه قديم أو حادث وكذلك عن الكتب المنزلة ثم أتى بما فى هذا الكتاب ثم نقل مسائل اخرى نحو ثلاثة أمثال ما فى الكتاب وجميعها شبهات فى التجسيم: الاولى المعراج فانه ان لم يكن الله تعالى فى السماء كيف اسرى به اليه وما فائدة المعراج. الثانية ما بالكم اذا دعوتم رفعتم أيديكم الى السماء. الثالثة من أقرب الى الله؟ الملائكة أو اهل الارض. الرابعة ان الله تعالى محمول على اى شيء. الخامسة ان الله تعالى اذا غضب ثقل فثقل العرش على كواهل الحملة واذا ذهب الغضب خف؟ فأجاب الرضا(ع) عن شبهتهم الاولى بان الاسراء لم يكن لتحصيل القرب المكانى الى الله تعالى بل ليريه من آيات ربه الكبرى وآيات الله غيره فرأى (ص) فى المعراج اموراً نقلته الرواة من صفوف الملائكة و طبقاتهم و مراتب الانبياء و الجنة و النار و ثواب كل عمل صالح و عقاب كل فعل قبيح و غير ذلك ، و عن الشبهة الثانية بان رفع اليد الى السماء تذلل و استكانة نظير التوجه الى القبلة فى الصلوة و الحج الى البيت لالان الله تعالى هناك ، و عن الشبهة الثالثة بان قرب الملائكة ليس بالشبر والذراع بل تقرب بالوسيلة وقد روى «ان اقرب مايكون العبد الى الله تعالى وهو ساجد» ولو كان التقرب بالمكان لكان القيام اقرب بل كان الانسان على المنارة اقرب منه على الارض، وعن الشبهة الرابعة بأن المحمول محتاج وهو صفة نقص بل هو يمسك السموات والارض ان تزولا، وعن الشبهة الخامسة بان الله تعالى دائم الغضب على ابليس واتباعه ويجب ان لايخف العرش ابداً وان التغير لايجوز عليه تعالى. هذا خلاصة تمام الحديث على ما فى الاحتجاج اوردناه تكميلا للفائدة. (ش)

بلى) هو محمد (قال: كيف يجيىء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عندالله وأنّه يدعوهم إلى الله بأمرالله فيقول« لاتدركه الأبصار ولايحيطون به علماً وليس كمثله شيء» ثم يقول: أنا رأيته بعيني و أحطت به علماً و هو على صورة البشر؟!) كما رويتم أنّه خلق آدم على صورته (أماتستحيون) من الله فيما ذهبتم إليه؟ (ما قدرت الزّنادقة) الظاهر أنّ «ما» نافية(أن ترميه) أي محمداً صلى الله عليه وآله (بهذا أن يكون) بدل لهذا (يأتي من عندالله بشيء) هو أنّه لايدركه الأبصار (ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر) وهو أنّي رأيته ببصري والحاصل أنّ محمداً صلى الله عليه وآله بلّغ إلى الإنس والجنّ هذه الآيات الّتي دلّت على أنّه لاتتعلّق به الرّؤية و لايدركه بصر من الأبصار و من المحال أن يقول بعد هذا أنا رأيته ببصري لاستحالة أن يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لاتقدر الزّنادقة أن ترميه به، أمّا دلالة الآية الاولى على نفي الرّؤية فلأنّ الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعمّ النفي كلّ إدراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة أولا فاندفع ما قيل : من أنّ الإدراك أخصّ من الرؤية ولايلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، لايقال : يجوز تخصيص هذه الآية بكنه الحقيقة للأخبار الدالّة على جواز الرؤية لأنّا نقول جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحّته ممنوع ، و لو سلّم فنقول : تخصيص الرؤية في الأخبار بالرؤية القلبيّة أسهل و أولى(١)، لايقال: الرؤية القلبيّة ثابتة لجميع الأنبيآء فلاوجه لتخصيصه

---

(١) قوله «بالرؤية القلبية أسهل» في الجزء التاسع من تفسير المنار الصفحة ١٥٠ «و الحق فى ذلك ماهدانا اليه دين الله الحق و هو أن ادراك أبصار الخلق له سبحانه وتعالى و احاطة علمهم به من المحال الذى لامطمع فيه «لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير. يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم ولايحيطون به علماً» ولكن العجز عن الادراك والاحاطة لايستلزم العجز عما دون ذلك من العلم والمعرفة التى ترتقى الى الدرجة التى عبر عنها بالتجلى والرؤية. انتهى موضع الحاجة. وأطال بعد ذلك الكلام بما يرجع اليه وهذا عين تأويلنا و تأويل المعتزلة وقد خالف فى ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضرورى ليس رؤية كما أنا نعلم أن الكل أعظم من الجزء و هذا واضح لدنيا كالشمس مشرقة والنار محرقة بل اوضح، ولايسمى هذا رؤية الا مجازاً فان كان مراد المدعين*

بمحمد صلى الله عليه وآله لأنّا نقول: الرؤية القلبيّة تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي مالم يخلقه لغيره من الأنبياء والرؤية الّتي قسّمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة، ثمّ هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخصّ من الرؤية وهو ممنوع، لأنّ المنفي هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤية وأمّا دلالة الآية الثانية على نفي الرؤية فلأنّ المقصود منها نفي إحاطة العلم به مطلقاً أي كمّاً و كيفاً وجهةً و كنهاً، فلو تعلّقت الرؤية به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثمّ احتياجنا إلى هذه المقالات لأنّ كلامنا مع الخصم وإلاّ فتفسير المعصوم حجّة، ولمّا لم يكن للخصم مفسّر عالم يرجع إليه ذهب إلى مااقتضاه رأيه فوقع في هذه المفاسد من جواز الرؤية و أمثالها ممّا يمتنع عليه سبحانه، و أمّا دلالة الآية الثالثة فلأنّ المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلّقت به الرؤية لكان مصوّراً بصورة وممثّلاً بكيفيّة ومتحيّزاً بحيّز و واقعاً في جهة فيكون مماثلاً لخلقه من وجوه متعدّدة، تعالى الله عن ذلك (قال أبوقرّة: فإنّه يقول: «ولقد رآه نزلة اُخرى») قال القاضي مرّة اُخرى فعلة من النزول اُقيمت مقام المرّة و نصبت نصبها إشعاراً بأنّ الرؤية في هذه المرّة كانت أيضاً بنزول ودنوّ، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة اُخرى، ونصبها على المصدر والمراد نفي الرّيبة عن المرّة الأخيرة (فقال أبوالحسن عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على مارأى حيث قال) أوّلاً قبل هذه الآية(١)، فهذا بيان للدّلالة على مارأى و تمهيد لها لا إشارة إلى البعد وبيان له («ماكذب الفؤاد مارأى» يقول ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه) و ما شكّ فيه بل عرفه حقّ المعرفة و صدّق به تصديقاً جازماً (ثمّ أخبر) بعد هذه الآية (بما رأى فقال: «لقد رأى من آيات ربّه الكبرى» فآيات الله غير الله) استدلّ أبوقرّة على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى «ولقد رآه نزلة اُخرى» بناء على أنّ ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه السلام بأنّ الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية

*للرؤية هذا الكشف التام فمرحبا بالوفاق ولكن لايكتفى بذلك أصحابه بل يدعون الرؤية الحقيقة بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش) (١) لنا في هذا المقام كلام يأتي الاشارة اليه قريباً ان شاء الله (ش)

من آياته الكبرى و مخلوق من مخلوقاته فهي مرئيّة كما دلّ عليه ما بعد هذه الآية وقد ذهب إلى هذا أيضاً بعض العامّة لمارواه مسلم في كتابه قال: حدّثنا أبوبكر بن أبي شيبة قال: حدّثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زرّ، عن عبدالله «ما كذب الفؤاد مارأى» قال: رأى جبرئيل عليه السلام لهستّمائة جناح(١)» وقال أيضاً: حدّثنا أبوبكر بن أبي شيبة قال: حدّثني عليّ بن مسهر، عن عبدالملك، عن عطاء، عن أبي هريرة «ولقدرآه نزلةاُخرى»قال:« رأى جبرئيل عليه السلام(٢)» بصورته الّتي له في الخلقة الأصليّة على أنّ لقايل أن يقول على تقدير أن يكون الضمير راجعاً إليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرُّؤية القلبيّة على الوجه الكمال إلاّ أنّ الحقّ الّذي لاريب فيه ما ذكره عليه السلام (وقد قال الله «ولا يحيطون بهعلماً» فإذا رأته الأبصارفقدأحاطت(٣)به العلم و قعت المعرفة) أي المعرفة الضروريّة المستلزمة للإحاطة بالضرورة ولمّا قرّر أوّلاً دليل الخصم على وجه لايدلّ على مطلوبه وبيّن غلطه أورد هذا دليلاً على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعالى ووجه دلالته علىذلك ما ذكرنا آنفاً (فقالأبوقرّة:فتكذّب بالرّوايات؟)أي بالرّوايات الدّالّة على رؤيته (فقال أبوالحسن عليه السلام: إذا كانت الرّوايات مخالفة للقرآن) بحيث لايمكن الجمع بينهما (كذّبتها) لأنّ كلّ خبر مخالف للقرآن فهو مردودٌ باتّفاق الاُمّة (٤) (و ما أجمع المسلمون عليه

---

(١) الصحيح ج١ ص١٠٩ والمراد بالزر زربن حبيش- بكسر الزاى المعجمةوتشديد الراء المهملة -والمراد بعبدالله عبدالله بن مسعود.

(٢) المصدر ج١ ص١٠٩. (٣) وفى نسخة احاط بالتذكير وهوالاصح (ش)

(٤) قوله «فهو مردود باتفاق الامة» صرح (ع) بأن الروايات اذ كانت مخالفة للقرآن وجب ردها وكذلك اذكان مخالفاً لاجماع المسلمين وهذه الروايات مخالفةلكليهما وفيه رد على الاخباريين أيضاً، فانقيل كماجاء فى القرآن الكريم امتناع الرؤية كذلكورد فيها امكان الرؤية مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» قلنا: نعم ورد ذلك أيضاً لكن القاعدة فى أمثاله أن يتأول مايحتمل المجاز دون مالايحتمل و اطلاق النظر و الرؤية مجازاً علي الكشف التام شائع جداً و يحتمله الايات والروايات ولكن مايدل على*

أنّه لايحاط به علماً(١)، ولاتدركه الا بصار، وليس كمثله شيء) والرّوايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة فمن تمسّك بها و قال إنّه ﷺ رآه بالعين خالف القرآن و

---

* عدم الرؤية نص صريح لايحتمل ارادة المعنى المجازى منه وغاية مايمكن فيه من المجاز أن يرى الانسان شيئاً ولايعمل بمقتضى الرؤية فيقال انه مارآه ولايحتمل ذلك قوله تعالى «لاتدركه الابصار» و كلام الامام (ع) صريح فى أن مايخالف القرآن مردود بالاتفاق . (ش)

(١) قوله «وما اجمع المسلمون عليه» حجة على حجية الاجماع و انه يرد به الخبر الواحد وخالف فيه الاخباريون فشكوا فى وجوده أولا و امكان العلم به ثانياً وحجيته ثالثاً و فى كلام الرضا عليه السلام رد عليهم فى دعواهم بحذافيرها ، فان قيل : كيف تمسك الامام عليه السلام بالاجماع فى محل الخلاف و هذا ممايعيب به الفقهاء بعضهم بعضاً ؟ قلنا قديتفق أن يجتمع الامة على حكم كلي ويختلفوا في تطبيقه على بعض المصاديق فيصح دعوى الاجماع على الحكم الكلى ولم يعب به فقيه فقيهاً وانما عاب به الاخباريون أعاظم المجتهدين لعدم تدبرهم فى الامور و بالجملة أجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى « لا تدركه الابصار» اما النافون للرؤية فظاهر وأما المثبتون فلانهم الظاهريون الذين لايجوزون التأويل حتى فى يدالله ووجه الله و أن الرحمن على العرش استوى و « ءامنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض» و «اليه يصعد الكلم الطيب» و غيرها وكذلك أجمعوا على وجوب قبول مادل عليه قوله تعالى «لايحيطون به علماً . وليس كمثله شيء» و مضامين هذه الايات مجمع عليها بين المسلمين وينافيه امكان الرؤية وخالف من خالف لالمخالفته فى الحكم الكلى بل لانه زعم عدم منافاته للرؤية، قال العلامة المجلسى (ره) فى صلوة البحار ص٧٣٣ بعد كلام لاأحب نقله لانه قدح فى فقهائنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرابه كثيراً مايدعون الاجماع فيما ينفردون به فى القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولا آخر فى كتابه الاخر، وكثيراً مايدعى أحدهم الاجماع على مسئلة ويدعى غيره الاجماع على خلافه. انتهى موضع الحاجة وقد تبين من كلام الامام(ع) حل هذه الشبهات لانه (ع) تمسك بالاجماع فى محل الخلاف وقال أيضاً طاعناً أنهم ادعوا الاجماع فى أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا. وظهر دفع هذه الشبهة أيضاً لان الرؤية ان كانت مخالفة للاجماع وجب ردها والعجب أنه (قدس سره) مع كثرة تتبعه لكلام علمائنا رضوان الله عليهم لم يعتن بما رأى منهم كثيراً فى جميع أبواب الفقه من رد الروايات ـ *

إجماع المسلمين و خرج عن الإسلام، على أنّ الرّوايات على تقدير صحّتها لا نصّ فيها على أنّه رآه بالعين فيجوز حملها على أنّه رآه بالقلب ، و في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي (ره)« قال صفوان فتحيّر أبو قرّة ولم يُحرجوابا حتّى قام و خرج .

((الاصل))

٣- «أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن » « محمّد بن عبيد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام أسأله عن الرؤية و ماترويه» « العامّة والخاصّة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطّه، اتّفق الجميع لاتمانع» « بينهم أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت » «المعرفة ضرورة ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أوليست بإيمان فإن» « كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة الّتي في دار الدّنيا من جهة» « الاكتساب ليست بإيمان لأنّها ضدّه ، فلايكون في الدّنيا مؤمن لأنّهم لم يروا» « الله عزّ ذكره و إن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرّؤية إيماناً لم تخل» « هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب أن تزول ولاتزول في المعاد فهذا دليل » « على أنّ الله عزّوجلّ لايرى بالعين إذالعين تؤدّي إلى ما وصفناه ».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن محمّد بن عبيد قال:

---

* المخالفة للاجماع وهذا دأبهم وطريقتهم ولايتوقع منهم غيره ولايحتمل سواه . وبالجملة اذا ثبت الاجماع فلايعبأ بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حجية الاخبار ووجوب العمل بها مما تواترت به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين فى جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذى لايعلم حجيته ولاتحققه ولامأخذه ولامراد القوم منه انتهى ويستفاد من كلام الامام (ع) أيضاً جوابه فانه (ع) رد الرواية بمخالفة الاجماع وهذا غيرممكن الا مع امكان تحققه والعلم به وقد سبق منا كلام فى المجلد الثانى الصفحة ٢٩٠. (ش)

كتبت إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام أسأله عن الرّؤية و ما ترويه العامّة) من جواز رؤيته في الآخرة (والخاصّة) من عدم جوازها (و سألته أن يشرح لي ذلك) أي يوضح الي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الّذي ذكره عليه السلام يتّضح بعد تمهيد مقدّمات (١) كلّها ضروريّة الأولى أنّ الشيء الواحد له حقيقة واحدة ولا يجوز

---

(١) قوله «بعد تمهيد مقدمات» ان الله تعالى خلق لادراك كل شيء قوة وآلة تختص به فللصوت السمع وللارواح الشم وللون والضوء الباصرة ولغير المحسوس العقل والانسان مجبول على تميز المدركات باختلاف الادراك و أضرب مثالا يتضح لك الامر ان شاء الله مثلا كلمة جمل بالضم قد يكون علماً لامرأة وقد يكون جمع جملة، فان قلت رأيت جملا ما أجملها حمله السامع على المرأة لمكان رأيت و ان قلت سمعت جملا ما أجملها حمله على الكلام لمكان سمعت حيث ان المرئى جسم والمسموع صوت فالشيء القابل للرؤية غير الشيء القابل للسمع و كذلك سائر الحواس والمدارك والله تعالى ان كان من شأنه أن يدرك بالبصر فهو غير الذى ليس من شأنه ذلك ولاشك أن الله تعالى الذى آمنا به فى الدنيا وعبدناه ليس شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر فى الدنيا باتفاق من المسلمين الاجماعة من المجسمة ومذهبهم مردود باتفاق اهل التحقيق ولاشك أيضاً أنه تعالى فى الاخرة هو الذى كنا عبدناه فى الدنيا ولو كان شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر فى الاخرة كان غير الذى من شأنه ان لايدرك به فى الدنيا كما أن المسموع فى مثالنا غير المرئى و يغلط من حمل أحدهما على الاخر ولا يمكن التغير فى ذاته تعالى بأن يكون فى الدنيا غير قابل لان يدرك بالبصر لكونه مجرداً، ثم يتغير ويصير فى الاخرة جسماً كثيفاً ملوناً يليق بأن يبصر ولا يمكن التغير فى باصرة الانسان أيضاً بأن يصير قابلا لان يبصر غير الضوء واللون فى نشأة من النشآت فان قيل لانسلم هذا الاخير فلعل القوة الباصرة تصير أقوى فى الاخرة بحيث يرى مالم يكن يرى كما فى المنظار و الالات المكبرة و التلسكوبات فى عصرنا، قلنا القوة الباصرة كلما قويت لم تقدر على رؤية غير الضوء واللون ولا يمكن أن يرى الاصوات والطعوم بل يرى اللون والضوء فقط ولو بالالات المكبرة و قد روى الصدوق (ره) فى الامالى عن اسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الله تبارك وتعالى هل يرى فى المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يا ابن الفضل ان الابصار لاتدرك الا ما له لون وكيفية والله تعالى خالق اللون والكيفية» أقول: الكيفية هنا الشكل نعم يجوز أن يقوى مدارك*

أن يكون له حقايق متعدِّدة متخالفة كانت أو متضادّة ، الثانية أنَّ كلَّ حقيقة إمّا نظريّة حاصلة بالاكتساب أوضروريّة غير مفتقرة إليه ولايجوزأن تكون نظريّة و ضروريّة معاً لأنّهما نوعان متباينان من العلم ، الثالثة أنّه لايجوز أن يكون شيء واحد نظريّاً و ضروريّاً في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدّين في ذات واحدة في وقت واحد (فكتب بخطّه اتّفق الجميع لاتمانع بينهم) أي اتّفق جميع الأُمّة ولاتنازع بينهم (أنَّ المعرفة من جهة الرُّؤية) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة) (١) غير محتاجة إلى النظر والاستدلال ألاترى أنّك إذارأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظر حتّى أنَّ من طلب منك الدَّليل على وجوده نسبته إلى السفه والجنون (فإذاجازأن يرى الله بالعين وقعت المعرفة) بوجوده (ضرورة)(٢) بلا خلاف والمناسب «لو» بدل «إذا» إلاّ أنّه بنى الكلام على المماشاة مع الخصم

---

* المؤمن فى الاخرة بحيث يكشف لديه بغير الابصار الخفيات من الامور ولكن لايسمى ذلك ابصاراً اذليس فيه حقيقة معنى الابصار و هو تأثر الباصرة بالنور الساطع من الجسم المرئى بآلة أوغير آلة وأقرب الامور الى الابصار الرؤيا بالحس المشترك ما ينعكس فيه من الخيال كما فى القطر النازل والشعلة الجوالة وما يراه المبرسمون وهو أيضاً لايجوز عليه تعالى لعدم كونه صورة تنطبع فى الخيال .

وبالجملة خلق الله تعالى لادراك كل شيء قوة أوجارحة فالمعقول يدرك بالعقل والضوء بالبصر والصوت بالسمع وهكذا ولايطلق الابصار على ادراك الصوت كماوضح وكذلك على ادراك المعقول بطريق اولى (ش).

(١) قوله « ضرورة غير محتاجه » هذا يدل على جواز استعمال اصطلاح اهل المنطق والفلسفة ولايصغى الى كلام بعض الجهال ان هذه الاصطلاحات لم يوجد فى أخبار البيت عليهم السلام كالهيولى والصورة والعلة والمعلول فلايجوز لنا التكلم بها بل أفرط الغزالى فى بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم فى الاشكال الاربعة و قياس الخلف أيضاً تقرباً الى الجهلة (ش)

(٢) قوله «المعرفة بوجوده ضرورة» قسم اهل المنطق التصديقات الضرورية الى ستة اقسام الاوليات، المشاهدات، التجربيات، المتواترات، الحدسيات ، الفطريات ولاريب أن التصديق *

القائل بجواز الرّؤية (ثمّ لم تخل تلك المعرفة) الضروريّة من جهة الرّؤية (من أن تكون إيماناً أوليست بإيمان) لاثالث لهما إذ لاواسطة بين النفي والإثبات و كلّ واحد من هذين القسمين باطل. أمّا الأوّل فأشار إليه بقوله (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرّؤية إيماناً فالمعرفة الّتي في دار الدّنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان) والتالي باطل فالمقدّم مثله ، أمّا بيان الشرطيّة فأشار إليه بقوله (لأنّها ضدّه) أي لأنّ الرّؤية ضدّ الاكتساب لأنّ الرّؤية تفيد العلم الضروريّ والاكتساب يفيد العلم الكسبي فإن كان الأوّل إيماناً لم يكن الثاني إيماناً لأنّ الإيمان له حقيقة واحدة بحكم المقدّمة الاُولى و تلك الحقيقة إن كانت ضروريّة لم تكن نظريّة بحكم المقدّمة الثانية؛ و أمّا بطلان التالي فأشار إليه بقوله (فلايكون في الدّنيا مؤمن لأنّهم لم يروا الله عزّ ذكره) في الدّنيا و إذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين إذا الفرض أنّ الايمان هو المعرفة من جهة الرّؤية و هذا باطل بالاتّفاق فقد ثبت أنّ المعرفة من جهة الرّؤية ليست بإيمان، وأمّا بطلان القسم الثاني فأشار إليه بقوله (و إن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرّؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة) الّتي حصلت في الدّنيا (من جهة الاكتساب أن تزول)(١)

---

*بوجود الواجب تعالى ليس أولياً الالبعض الكمل من الاولياء وهم خارجون عن محل النزاع و معنى الاولى ان يكون تصور الموضوع والمحمول كافياً فى الجزم بالحكم نحو الكل اعظم من جزئه و اما ساير الاقسام فليس علم احد بوجوده تعالى مشاهداً ولامعلوماً بالتجربة و التواتر ولامن القضايا التى قياساتها معها اعنى الفطرى و كونه فطريا له معنى آخر وليس معلوما بالحدس الالاوحدى من الناس فالعلم بوجوده تعالى اكتساب واذا أخرجنا الاوليات والحدسيات من الضروريات صدق قولنا لايمكن ان يكون شىء من الضرورى اكتسابا فى وقت ولاشىء من الاكتساب ضرورياً فى وقت اى لاشىء من المدرك بالحس مدركاً بالعقل فى وقت ولاشىء من المدرك بالعقل مدركاً بالحس فى وقت و انا نعلم فى الدنيا وجود الواجب مجرداً مدركاً بالعقل غير قابل لان يدرك بالحس فان كان هذا صحيحاً كان ايماناً وان لم يكن صحيحاً لم يكن ايماناً بل كفراً و جعل ما ليس باله الهاً و فى الاخرة ان وجدناه بالبصر كان شيئاً محسوساً غير مجرد و هو غير ما آمنا به فى الدنيا (ش)

(١) قوله « من جهة الاكتساب أن تزول » قال الشارح فى بيانه : أن المعرفة بالاكتساب تزول بالمعرفة الضرورية للتضاد بينهما وفيه منع ظاهر اذ ربما يحصل للانسان*

أي لابدّ من أن تزول في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضروريّة الّتي من الرّؤية والمعرفة النظريّة الّتي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدّمة الثالثة (ولا تزول في المعاد) أي والحال أنّ هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب لاتزول في الآخرة لأنّ حشر المؤمن بلا إيمان باطل بالاتّفاق، لأنّ ما اكتسبته النفس في الدّنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن (١) وفي الآخرة

*العلم بوجود شيء بالدليل كالعلم بالباني من مشاهدة البناء، ثم يشاهد ذلك الباني فيكمل الدليل بالوجدان و البرهان بالعرفان فالاصح في بيانه ما قلناه و أورد المجلسي رحمه الله ثلاثة وجوه في تفسير هذا الحديث في مرآة العقول و قال الوجه الثالث ما حققه بعض الافاضل و مراده صدر المتالهين قدس سره وذكر كلامه في شرح الاصول و كذلك في البحار (المجلد الثاني ص١٢٢) و أورد الاعتراض على الوجه الاول والثاني و ضعفهما دون ما نقله عن الصدر - قدس سره - وقال: جميع هذه الوجوه لاتخلو عن تكلف. وليس بين ماذكرناوما حققه صدر المتالهين كثير فرق في اصل المعنى و بما ذكرناه يزول ما يتوهم من التكلف في تفسيره ان شاء الله. ثم ان قوله (ع) «لم تخل هذه المعرفة» من جهة الاكتساب أن تزول لا يحتاج الى عدل و معناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لابد أن تزول بسبب الرؤية لانا اذا رأيناه في الاخرة بابصارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب و زعم بعض الشراح انه لايصح الكلام الا بضميمة عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تزول، أولا تزول و حذف لاتزول لدلالة الكلام عليه ولاحاجة اليه. (ش)

(١) قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن و يفنى بفساد البدن كالقوة الهاضمة والنامية والباصرة التي في العين والسامعة التي في الاذن فاذا فسد مزاج العين والاذن بطل البصر والسمع كما هو مشاهد في الاعمى والاصم. ومنها ما لايتوقف على البدن ولايفنى بخراب البدن كالقوة العاقلة و مدركاتها و ملكاتها والايمان من هذا الاخير و كلام الامام (ع) ان المعرفة الاكتسابية لاتزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لايكون اكتسابياً كما قال صاحب المنطق: الجزئي لايكون كاسباً ولامكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلية تدرك بالعقل و كذلك المجرد والعقل لايفنى بفساد البدن لانه يدرك الكليات والمجردات و اما الحافظة للمحسوسات اعني الخيال و حافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فتكلموا واختلفوا فيها و في حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال واما الحافظة فقد يبقى وقد يبطل فيرى الانسان*

بلاخلاف وإذ كانت هذه المعرفة باقية غير زايلة في الآخرة امتنع أن تحقّق تلك المعرفة الضروريّة الّتي هي ضدّها بحكم المقدّمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً فإذن بطل القسمان كلاهما وإذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين لأنّه منحصر فيهما كما أشار إليه بقوله (فهذا دليل على أنّ تعالى الله ذكره لايرى بالعين إذ العين تودّي إلى ماوصفناه) من أنّه يلزم على تقدير تحقّق الرّؤية العينيّة أن لايكون في الدّنيا مؤمنٌ أو يزول الإيمان المكتسب في الآخرة، وقد عرفت بطلانهما بالعقل والإجماع وبطلان اللاّزم دليل على بطلان الملزوم، فإن قلت: كما يلزم على تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرّؤية إيماناً أن لايكون في الدّنيا مؤمن كذلك يلزم أن تزول المعرفة الكسبيّة في الآخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروريّ والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد وكما أنّ اللاّزم الأوّل باطل كذلك اللاّزم الثاني أيضاً باطل فلم لم يذكر عليه السلام اللاّزم الثاني في القسم الأوّل أيضاً؟ قلت: إمّا لأنّه لافساد في زوال المعرفة الكسبيّة في الآخرة على تقدير أن لايكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأنّ ما ذكره في القسم الأوّل كاف لإبطاله وماذكره لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللّبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأوّل فأحال ذلك إلى فهمه.

ويخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة (١) وهو أنّ هذا الدّليل يجري

---

*رجلا يعرفه في النوم و ينسى أنه مات فاذا استيقظ تذكر موته و للبحث في ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) قوله «اشكال في غاية الصعوبة» كان الشارح ـ رحمه الله تعالى ـ لم ينل وجه الكلام على ماهو عليه و لم يعطه حق النظر و لذلك خطر هذا بباله والا فلا اشكال فيه فضلا عن صعوبته لان الذى حصل لنا من المعرفة الاكتسابية بالدليل العقلي في المعاد أمر اجمالي وهو العقاب في الجملة والثواب في الجملة ولا ينافي ذلك كونهما بالصفات التي بينها الشرع لنا تفصيلا واذا رأينا في المعاد ما بين لنا لم يتغير علمنا وايماننا بخلاف ايماننا بالله تعالى المجرد الذي لا يمكن أن يرى بالبصر فانا اذا رأيناه في الاخرة بالبصر تغير علمنا و تبين لنا أن الذي كنا آمنا به غير ما هو حق و واقع و بالجملة ليس كون شيء معلوماً بالضرورة وكونه بعينه معلوماً*

فيما يجوز رؤيته بالاتّفاق من أحوال القيامة مثل السؤال في القبر والجنّة والنّار والصراط والميزان فإنّ معرفة هذه الأُمور عند مشاهدتها ضروريّة و في الدّنيا كسبيّة فيجري فيه هذا الدّليل بعينه، اللّهمّ إلاّ أن يقال معرفة هذه الأُمور في الدنيا أيضاً ضروريّة لحصولها بقول الرّسول الصادق الأمين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لأنّ معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدّور فليتأمّل.

((الاصل))

٤- «وعنه عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله» «عن الرّؤية و ما اختلف فيه النّاس فكتب: لا تجوز الرّؤية ما لم يكن بين الرّائي» «والمرئيّ هواء ينفذه فاذا انقطع الهواء عن الرّائي والمرئيّ لم تصحّ» «الرّؤية و كان في ذلك الاشتباه، لأنّ الرّائي متى ساوى المرئيّ في السبب» «الموجب بينهما في الرّؤية وجب الاشتباه و كان ذلك التشبية لأنّ الأسباب» «لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات».

((الشرح))

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمّل (قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرّؤية و ما اختلف فيه الناس) من جوازها و استحالتها قد ذكرنا آنفاً بعض شبه المجوّزين مع الجواب عنه ولا بأس أن نشير هنا إلى بعض آخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الإجمال لتحصل الإحاطة بجهات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض علمائهم أنّه قال: رؤية الله تعالى جايزة في الدّنيا عقلاً لأنّه تعالى علّق رؤية موسى

---

* بالاكتساب موجبا لتغير العلم و المعلوم اذ قد يكون شيء واحد بعينه معلوماً بالاكتساب ثم بالضرورة ولكن كون شيء غير ممكن ان يعلم بالمشاهدة ينافي كونه مشاهداً لعدم احتمال تغير الشيء عن ماهيته والاصل في تفسير هذا الحديث صدر المتألهين. قدس سره. و كان يجب على الشارح امعان النظر فيه أكثر من هذا حتى لا يرد عليه الاشكال. (ش)

عليه السلام على استقرار الجبل وهو في نفسه أمر ممكن والمعلّق على الممكن ممكن ولأنّها لو كانت ممتنعة لم يسألها بقوله «ربّ أرني أنظر إليك» لأنّ العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دلّ على أنّه كان يعتقد جوازها فتكون جايزة وإلّا لزم جهل النبيّ العظيم المعزّز بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها و في أنّه هل رآه ليلة الإسراء (١) أم لا فأنكرته عايشة و جماعة من الصحابة والتابعين والمتكلّمين وأثبت ذلك ابن عبّاس وقال: إنّ الله اختصّه بالرؤية وموسى بالكلام وإبراهيم بالخلّة، وأخذ به جماعة من السلف والأشعري في جماعة من أصحابه و ابن حنبل و كان الحسن يقسم لقد رآه و توقّف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا وأمّا رؤيته في الآخرة

---

(١) قوله «هل رآه ليلة الاسراء» قال السهيلى فى الروض الانف شرح السيرة: قد تكلم العلماء فى رؤية النبى (ص) لربه ليلة الاسراء فروى مسروق عن عايشة أنها أنكرت ان يكون رآه و قالت من زعم ان محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتجت بقوله سبحانه «لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار» و حكى عن أبى الحسن الاشعرى أنه قال رآه بعينى رأسه وفى تفسير النقاش عن ابن حنبل قال. رآه رآه رآه حتى انقطع صوته ـ الى أن قال ـ لااستحالة فيه لان حديث الاسراء ان كان رؤية رآها بقلبه و عينه نائمة كما فى حديث انس فلااشكال فيما يراه فى نومه (ع) فقد رآه فى أحسن صورة ووضع كفه بين كتفيه حتى وجد بردها بين ثدييه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من اهل العلم ولااستبشعها و قد بينا آنفاً أن حديث الاسراء كان رؤيا ثم كان يقظة انتهى مايهمنا من كلامه

وفيه اشكالات ليس غرضنا البحث فيها وانما نقلناه لانه غاية جهد المنصفين منهم فى توجيه مقالة أسلافهم فالسهيلى مع كمال فطنته وتبحره لم يجد بداً من أن يتأول رؤية الرب و وضع يده برؤياء النوم ورؤيا النوم خارج عن محل الكلام اذ ليس رؤية بالعين مع ان كون الاسراء فى النوم وان ورد فى روايات من طرقهم ونقل عن قدمائهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعايشة كانت تقول بالمعراج الروحانى فقط و مع ذلك أنكرت الرؤية فلا ملازمة بين الرؤية والمعراج الروحانى ولا بين انكارها والمعراج الجسمانى كما يستفاد من كلام السهيلى، ثم أن رؤيا الانبياء ليست الا حقيقة ولو احتمل الخطاء فيها لم يكن وحياً وقدام ابراهيم (ع) بذبح ولده فى النوم كما قال « انى أرى فى المنام أنى اذبحك». (ش)

فجايزة عقلاً و أجمع على وقوعها أهل السنّة للآيات و تواتر الأحاديث، وأحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج والفرق بين الدّنيا والآخرة أنّ القوى والإدراكات ضعيفة في الدّنيا إذا كانوا في الآخـرة و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطاقـوا رؤيته (١) سبحانه . انتهى كلامه .

الجواب عن الشبهة الأولى أنّا لانسلّم أنّ المعلّق عليه هو استقرار الجبل مطلقاً فإنّ الجبل كان مستقرّاً مشاهداًوقتهذا التعليق بل استقراره حالالتجلّي و إمكانه حينئذ ممنوع و إثباته أشدّ من خرط القتاد، و عن الثانية بالمعارضه و الحلّ،أمّاالمعارضة فلأنّرؤيته لوكانتجايزة لماعدّطلبها أمراً عظيماً ولما سمّاه ظلماًولمّاأرسلعليهمصاعقةولما قال«فقد سألواموسىأكبرمنذلك فقالواأرنااللهجهرة فأخذتهمالصاعقة بظلمهم» ولمّا سمعوا هذهالمعارضة اضطربوافقالوا إنّرؤيته جايزة فيالدّنيا لاعلىطريقالمقابلة والجهةكماهو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة

---

(١) قوله « قوى ادراكهم فأطاقوا رؤيته» لاريب ان الموجوداتالغيبية والملائكة المقربين والعقول المجردة أقوى وأكمل منالنفوس المتعلقة بالابدان بدليل أنهمالملهمون والمكملون للنفوس وأيضاً أنهم العالمون بالاسرار و الغيوب ويطلع نفوسنا على الغيب فـى المنام والرؤيا الصادقة بارتباطها معهم كماسبق وكذلك نفوسالمؤمنين اذافارقت الابدان وانخرطت فىسلك المجردات لابد أن يكونوا أكمل و أقوى فلوكان وجود الابدان و الجوارح والقوى الجسمية كالباصرة و السامعة كمالا ينتقص بفقدانها لزم كون النفوس البشرية المتعلقة بالابدان أكمل مناللّه تعالى والعقول المجردة بوجودالجوارحالحساسة و ليسكذلك فلابدأنيكونلهمادراكاكملواقوى مناحساسالجوارحبحيثلايحتاجالىجوارح فيرونبلاعينرؤيةاقوى ممانراه بأعينيافيرونالبعيد غايةالبعد والصغيرغاية الصغر ولايحجبهم الزمـان ولكن لايسمى ذلك ابصاراً وانكانأكمل وأوضح منالابصار. قال صدرالمتألهين يشتد نورالعلم و قوة الايمان حتى يصيرالعلم عيناً والايمان عياناً والمعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفةبذرالمشاهدة لكن يجبأن يعلمانه لاينقلب مشاهدة بصرية حسية و التعقل اذا اشتد يصيرمشاهدةقلبية ورؤية عقلية لاخيالية ولاحسية انتهى بتلخيص . (ش)

على هذه الطريقة فذمّه و إنكاره بناءً على أنّه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة . و أنت خبير بما في هذاالجواب من الرّكاكة لأنّ طلبه للرّؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرّؤية من غير هذه الطريقة علىأنّه يلزم أن يكون النبيّ المعزّز بالتكليم جاهلاً بما يجوز عليه سبحانه و يمتنع.

و أمّا الحلّ فلأنّ الأمر في قوله عليه السلام «أرني» ليس محمولاً على طلب الرّؤية لعلمه عليه السلام بأنّه لايمكن رؤيته بل على إظهار حاله جلّ شأنه علىالجماعة الحاضرين معه الطالبين لرّؤيته تعالى القائلين له عليه السلام «أرنا الله جهرة» فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى «لن تراني» و يعلموا أنّه لايمكن رؤيته و يرجعوا عن اعتقادهم ، والجواب عمّا نقل عن ابن عباس أنّه ليس صريحاً في الرّؤية العينيّة لجواز أن يكون المراد بالرّؤية الّتي اختصّت به صلى الله عليه وآله الرّؤية القلبيّة يعني الإدراك العلميّ على الوجه الكمال، وقد نقلنا سابقاً من طريقهم عن ابن عباس أنّه قال: «رآه بقلبه» و عمّا نقل عن الحسن أنّه إن كان قول الحسن من عندنفسه فليس حجّة و إن كان من ظاهر الآيات والرّوايات فكذلك لأنّ فهمه ليس حجّة على غيره، والظاهر قد لايعمل به، والجواب عن وقوع الرّؤية في الآخرة إنّ كثيراً من الآيات والرّوايات مأوّلة عن ظاهرها اتّفاقاً مثل ما وقع في القرآن من قوله تعالى «و مكر الله»«الله يستهزىء بهم» وما وقع في رواياتكم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله «إنّ من العبيد يوم القيمة يدعوالله تعالى حتّى يضحك الله تبارك و تعالى فإذاضحك منه قال : ادخل الجنّة (١) » و عن ابن مسعود أنّ بعض أهل النارحين خرج منها ووصل إلى باب الجنّة يقول«أي ربّ أدخلنيها، فيقول يا ابن آدم أيرضيك أن اُعطيك الدّنيا و مثلها معها؟ قال : يا ربّ أتستهزىء منّي وأنت ربّ العالمين (٢)» و أمثال ذلك كثيرة و أنتم قد أوّلتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرّضا والخذلان ، فإذا جاز التأويل فكيف تتمسّكون بالظواهر في الاُمور العقليّة و تجزمون عليها (فكتب لايجوز الرّؤية ما لم يكن بين الرائي و

---

(١) راجع الدر المنثور للسيوطى ج٦ ص ٢٩١.
(٢) رواه أحمد فى مسنده ج١ ص ٣٧٧ بنحوه .

المرئي هواء ينفذه البصر) (١) أي هواء شافّ ينفذ فيه شعاع البصر و يتصّل بالمرئي وهذا دلّ بحسب الظاهر على مذهب الرّياضيّين القائلين بأنّ الابصار بخروج الشعاع لا على مذهب طايفة من الحكماء القائلين بأنّ الابصار باعتبار أنّ المشفّ الّذي بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع الّذي في البصر و يصير بذلك آلة للابصار ولا على مذهب الطبيعيّين القائلين بأنّ الابصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة عند مقابلتها، و يمكن أن يقال : المراد بنفوذ البصر في الهواء توقّفه في الرّؤية عليه و توسّله به فينطبق على المذاهب الثلاثة (فإذا انقطع الهواء عن الرّائي والمرئي) بحايل أو بكمال القرب أو بغيرهما (لم تصحّ الرّؤية) بالضرورة و في كتاب الاحتجاج «فمتى انقطع الهواء و عدم الضياء لم تصحّ الرّؤية» (وكان في ذلك الاشتباه) أي وكان في توسّط الهواء والضياء بين الرّائي والمرئي اشتباه كلٌّ منهما بالآخر في الاحتياج إلى ذلك المتوسّط و في كونه في جهة و في طرف منه و علّل ذلك بقوله (لأنّ الرّائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرّؤية

---

(١) قوله «هواء ينفذه البصر» الهواء في لغة العرب هو الخلاء العرفي قال الله تعالى «وأفئدتهم هواء» أي خالية من العقل والتدبر، وقال جرير «و مجاشع قصب هوت أجوافه» أي خلت أجوافه، و في الصحاح: كل خال هواء .و هذا هو المراد هنا لا الهواء المصطلح للطبيعين و هو جسم رقيق شفاف كما حمله عليه صدر المتألهين -قدس سره- و هذا الهواء الذي هو جسم رقيق عند العرف بمنزلة العدم والحاصل أن لابد للرؤية من فاصلة بين الرائي والمرئي ويتحقق الفاصلة بعدم وجود جسم كثيف والاجسام الفلكية غير مانعة للرؤية لانها أشف وأرق من هذا الهواء المكتنف للارض فهي بمنزلة الهوا- فيكون الهواء في لغة العرب أقرب من البعد المفطور الذي يقول به بعض الفلاسفة وهذا النوع من الاستدلال من الامام (ع) غير معهود من علماء الشريعة من العامة في ذلك الزمان بل المعهود منهم الوقوف على مفاهيم الروايات فالمثبت للرؤية أو المنكر لها لم يتمسك الا برواية ابن عباس و أبي هريرة او برواية عايشة ولكن أئمتنا عليهم السلام فتحوا باب الاستدلال العقلي على الربوبيات و حاصل الدليل أن الابصار لايمكن الا بهواء فاصل بين المرئي والرائي فلابد أن يكون المرئي طرفاً لمسافة فهو ذو جهة و كل ذي جهة جسم. (ش)

وجب الاشتباه(١)) المراد بالسبب الموجب للرّؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسّط و كون كلّ واحد منهما واقعاً في طرفه مقابلاً للآخر و متى ساوى الرّائي من حيث أنّه راء والمرئي من حيث أنّه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة المرئي بالرائي (وكان ذلك التشبيه)اسم كان ـ وهو « ذلك» ـ إشارة إلى وجوب الاشتباه و التشبيه خبره يعني و كان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحقّ الثابت بالذّات و هو واجب الوجود المنزّه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذّات في كونه طرفاً من الهواء و واقعاً في حيّز و موصوفاً بالجسميّة ولواحقها مثله، وقد مرّ أنّه وجب إخراجه تعالى عن الحدّين حدّ الإبطال و حدّ التشبيه (لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات) يحتمل أن يكون تعليلاً لقوله «وكان ذلك التشبيه» يعني أنّ اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لأنّها سبب له والسبب لابدّ أن يكون متّصلاً بالمسبّب غير منفكّ عنه و أن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدّليل، توضيحه أنّ الهواء المتوسّط سبب للرّؤية و لكون هذا رائياً من حيث

---

(١) قوله «وجب الاشتباه» الاشتباه هو الشبه يعنى يلزم أن يكون المرئى شبيهاً للرائى فى كونه طرفاً للهواء الفاصل وهو التشبيه الممنوع ونقل صدر المتألهين ـ قده ـ اعتراضات للغزالى على مثل هذا الدليل وأجاب عنه: الاول أنا لانسلم أن الابصار لايكون الابفاصل هو الهواء اذلم يقم عليه دليل و لم يكن بيناً بنفسه الاأنا لم نعلم ابصاراً الابفاصلةوجهةو هذا لايدل على الانحصار. الثانى أن الله تعالى يرى الاشياء ولاجهة ولاهواء فاصلا بينه و بين الاشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصلة. الثالث أن الانسان يرى نفسه فى المرآة ولافاصلة بينه و بين نفسه. والجواب عن الاول ان الجسم لايمكن ان ينفعل الابوضع و محاذات بينه و بين ما يؤثر فيه وقد ثبت ذلك فى محله وهذا كاف فالحاسة والعضو الحامل لقوة الحس لابدأن ينفعل بما يؤثر فيه من النور يتأثر من المحسوس ، و عن الثاني أن ابصار الله تعالى ليس بعضو و جارحة و ليس له جسم التأثر عن المحسوس حتى يقال فيه بنظير مايقال فى ابصار الانسان والكلام فى ابصار العين أعنى الجارحة الخاصة، و عن الثالث ان الانسان مقابل المرآة يرى نفسه لان بين الرائى والمرئى مقابلة بوجه فيخرج الشعاع من جسم المرئى الى المرآة وينعكس منه الى عين الرائى فالهواء الفاصل بين المرآة والرائى اذضوعف كان بمنزلة رؤية الانسان غيره وما ذكره الغزالى سفسطة فعلم أن دليل الامام (ع) لايختل بهذه الشبه الواهية. (ش)

أنّه راءوذاك مرئيّاً من حيث أنّه مرئي فوجب اتّصاله بهما واتّصاله بهما سبب لكون كلّ واحد منهما واقعاً في حيّز، وفي طرف منه وموصوفاً بالجسميّة ولواحقها فوجب اتّصال هذا الاتّصال بكونهما على هذه الأوصاف، وكونهما على هذه الأوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب أن يتّصل به وتلك المشابهة سبب للتشبيه فوجب اتّصالها به كلّ ذلك لوجوب اتّصال الأسباب بالمسبّبات واقترانها معها وعدم انفكاكها عنها. والأشعريّة يقولون: الرّؤية ليست بأشعّة ولا انطباع وليس لها سبب (١) ولا

(١) قوله «وليس لها سبب» هذا أصل من اصول الاشاعرة زعموا أنه الديانة والتوحيد والحق أن العوام وأكثر الخواص والعلماء الذين لا المام لهم باصول الدين كثيراً ما يستحسنون رأى الاشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبيب. و حاصل مرامهم أنه ليس شيء سبباً لشيء لا النار سبب للاحراق ولا الشمس للاضاءة ولا الماء لرفع العطش ولا غير ذلك بل الله تعالى يخلق بالارادة الجزافية الاحراق عند وجود النار ان أراد و يخلق الضوء عند طلوع الشمس وهكذا من غير تأثير لشيء و دعاهم الى ذلك زعمهم أن اثبات الاسباب استغناء عن الواجب تعالى و انكار لمعجزات الانبياء و أوهام باطلة مثل ذلك و كلام الامام (ع) صريح فى الرد عليهم ولو كان ما زعموه حقا لزم سلب الاطمينان عن الناس فى معاشهم و معادهم و عقولهم و علومهم مثلا سبب الانبات الزرع والسقى و المطر والشمس والرياح و لوجاز التخلف لم يقدم أحد على الزراعة فى معرض الشمس والرياح ولم يعبد أحد ربه اذ لعل العبادة لاتكون سبباً لتهذيب النفس المنجى فى المعاد و لعل المعاصى لاتكون سبباً للعقاب، ولم يطمئن الاطباء والمنجمون وأصحاب الصنائع بما يدلهم عليه ادلة علومهم فلم يعلم الطبيب أسباب المرض و أسباب العلاج اذ جاز التخلف دائماً كما يدعيه الاشاعرة، و بالجملة فلايجوز تخلف المسببات عن الاسباب و يأبى الله الا أن تجرى الامور باسبابها، و أما المعجزات والكرامات فليست بغير سبب بل بسبب لايتفق الا بدعاء نبى أو ولى وهمة انسان الهى ولايستغنى بالاسباب عن الله تعالى اذ الاسباب الطبيعية معدات كما يستفاد من أمثال قوله تعالى «أرسل الرياح فتثير سحابا» «و أنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم» فنسب اثارة السحاب وانبات الزرع اليه تعالى و الى المطر والرياح أيضاً بالتسبيب و تفصيل الكلام فى كتب الكلام و أبان ذلك كل البيان القاضى فى أوائل احقاق الحق*

شرط سوى حياة الرّائي و وجود المرئي وإنّما هي إدراك والإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين سمّي إبصاراً و في جزء من القلب سمّي علماً و في جزء من الأُذن سمّي سمعاً وفي اللّسان سمّي ذوقاً و في الجسد سمّي حسّاً و اختصاص خلقه بهذه المحال إنّما بحكم العادة ويجوز أن تنخرق العادة فيخلق الابصار في اليد ، وأنت تعلم أنّ بناء هذا الكلام على نفي الاسباب مطلقاً وقد تبيّن بطلانه في موضعه و أنّه لاينفعه هذه المزخرفات لأنّ الابصار العيني في أيّ عضو خلق لابدّ له من مشار إليه بالاشارة الحسيّة إمّا بالذّات أو بالعرض و كلّ مشار إليه كذلك إمّا جسم أو حال كما تشهد به دفاتر الحكمآء و عقول العلمآء ، فلو تعلّقت به الرُّؤية لحق به التشبيه ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

((الاصل))

٥ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عن عبدالله بن سنان ،» « عن أبيه، قال: حضرت أباجعفر عليه السلام فدخل عليه رجلٌ من الخوارج فقال له :» « يا أباجعفر أيّ شيء تعبد ؟ قال : الله تعالى ، قال :رأيته؟ قال: بلى لم تره العيون» « بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان ، لايُعرف بالقياس ولا » « يُدرك بالحواسّ ولايشبه بالنّاس ، موصوف بالآيات ، معروف بالعلامات ، لا » « يجور في حكمه ، ذلك الله لا إله إلاّ هو. قال: فخرج الرّجل و هو يقول : » « الله أعلم حيث يجعل رسالته» .

---

*فراجع، و اعلم أن الظاهريين من أصحاب الحديث والحشوية و ان كانوا ينكرون الاسباب المعروفة لكن ما كانوا ينكرون أصل التسبيب و حكى عنهم السيد المرتضى الرازى عليه الرحمه أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب و ينكرون تسبيب الرياح كما فى القرآن و ليس ذلك انكار التسبيب كما هو رأى الاشاعرة بل اثبات سبب و انكار سبب آخر كما يقال بمثل ذلك فى الزلزلة والمطر و الصواعق و غيرها و للتفصيل محل آخر و لعلنا نوفق له فى الروضة ان شاءالله تعالى (ش) .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبيه قال: حضرت أباجعفر عليه السلام فدخل عليه رجلٌ من الخوارج فقال له : ياأبا جعفر أيّ شيء تعبد ؟قال: الله تعالى) أي الله أعبد أو أعبد الله فحذف الفعل بقرينة السؤال(قال رأيته قال : بلى)قال المازري :صحّ الجواب ببلى في غير النفي و جاز الإقرار بها في الإثبات و من شرط النفي و قال: لايجوز الجواب بها إلاّ بعده يقدره في أمثال هذا الكلام أي ما رأيته، ولمّا كان مظنّة أن يقول السائل: و كيف رأيته أجاب عنه بقوله (لم تره العيون بمشاهدة الابصار) قيل : الابصار بالكسر على المصدر في مقابلة الإيمان لا بالفتح على الجمع في مقابلة القلوب ، و في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «بمشاهدة العيان» مكان «بمشاهدة الابصار»(ولكن رأته القلوب بحقايق الإيمان) هذا تنزيه له تعالى عن الرّؤية بحاسّة البصر و شرح لكيفيّة الرّؤية الممكنة له تعالى ولمّا كان تعالى شأنه منزّهاً عن الجسميّة ولواحقها من الجهات والكيفيّات وتوجيه الحدقة إليه و إدراكه بها و إنّما يرى و يدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لاجرم نزّهه عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقايق الإيمان أركانه وهي التصديق بوجوده و توحّده و أسمائه الحسنى و سائر صفاته الثبوتيّة والسلبيّة وقد أشار إلى جملة منها بقوله (لايعرف بالقياس) على الخلق لانتفاء المشاركة بينه و بينهم في أمر من الأمور(ولايدرك بالحواسّ) لأنّ أقدام تصرّفات الحواسّ لاتتجاوز عن طرق المحسوسات ،وأيدي إدراكاتها لاتتناول غير الجسم والجسمانيّات، وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات، و جناب الحقّ منزّه عن تحديده بالصفات والكيفيّات (ولايشبه بالناس) لابالذّات والصفات و لابالصور و الكيفيّات لأنّ ذاته مباينة لذواتهم و صفاته مغايرة لصفاتهم ولايجوز اتّصافه بصورهم و كيفيّاتهم (موصوف بالآيات)إشارة إلى طريق معرفته يعني أنّه موصوف بأنّ له آيات دالّة على وجوده و علمه و قدرته و حكمته كما أشار إلى تلك الآيات بقوله « سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ (معروف

بالعلامات) لأنّه أرانا من علامات قدرته و عجايب حكمته و آثار إرادته مثل السموات العلى و الأرضين السفلى و غيرها من الصنايع الغريبة والبدايع العجيبة ما ينطق بوجوده و إن كان صامتاً و ينادي إلى وحدانيّته و إن كان ساكتاًويدعو إلى ربوبيّته و إن كان خافتاً إلاّ أنّ أبصار الناظرين في إبصار هذه الآيات و قلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة و مقامات متباعدة (لايجور في حكمه) التكويني والتشريعي لأنّ كلّ حكمه صواب يترتّب عليه مصالح غير معدودة و منافع غير محصورة ، وأيضاً الجائرفي الحكم ناقص في العلم ضعيف في الحلم يطلب به جلب المنفعة ودفع المضرّة أو تشفّي النفس،وقدس الحقّ منزّه عن جميع ذلك فسبحان الّذي كلّ شيء آمن من ظلمه خائف من عدله (ذلك الله لا إله إلاّ هو) «ذلك»إشارة إلى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره و«الله »خبر و كلمة التوحيد خبر بعد خبر أوبدل عنه أوحال والعامل معنى الإشارة و فيه تنزيه له عن الشريك والنظير و تخصيص له بالإلهيّة والتدبير (قال فخرج الرّجل و هو يقول : الله أعلم حيث يجعل رسالته) هذا تصديق بأنّ الرّسالة ليست للشوكة والمال ولا للكسب والمنال ولا لكثرة العشيرة والإخوان ولا لتعدّد الأنصار والأعوان بل هي بفضايل نفسانيّة و كمالات روحانيّة يخصّ الله تعالى بها من يشاء من عباده، فيختار لرسالته من علم أنّه يصلح لها و هو أعلم بالمكان الّذي يضعها فيه، والظاهر أنّ هذا الرّجل آمن به عليه السلام و اعتقد بإمامته.

((الاصل))

٦ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أحمد بن محمّد بن أبي» « نصر ، عن أبي الحسن الموصليّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : جاء حبر إلى » « أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربّك حين » « عبدته ؟ قال : فقال : ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره ، قال : و كيف رأيته ؟ » « قال : ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب» « بحقائق الإيمان.»

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبر) أي عالم من علماء اليهود (إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدته قال : فقال: ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره) لمّا كان أره محتملاً لمعنيين أحدهما الرّؤية بالبصيرة القلبيّة و ثانيهما الرّؤية بالمشاهدة العينيّة و كان الثاني أشهر و أعرف حمله السائل على المعنى الثاني والمرئي بهذا المعنى لايخلو من كيفيّة و وضع وجهة فلذلك (قال : و كيف رأيته) أي على أيّ وضع و كيف أبصرته وفي أيّ حيّز وجهة رأيته (قال :ويلك لاتدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان) مرّ شرحه . وفي كتاب الاحتجاج « سأل الزّنديق أباعبدالله عليه السلام كيف يعبدالله الخلق ولم يروه؟ قال: رأته القلوب بنور الإيمان و أثبتته العقول بفطنتها إثبات العيان و أبصرته البصاير بما رأته من حسن التركيب وإحكام التأليف ثمّ الرّسل و آياتها والكتب و محكماتها واقتصرت العلماء على مارأت من عظمته دون رؤيته . قال : أليس هو قادراً على أن يظهر لهم حتّى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين ؟قال: ليس للمحال جواب».

((الاصل))

٧- «أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم»
«بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذاكرت أباعبدالله عليه السلام فيما يروون من الرّؤية»
«فقال: الشمس جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الكرسيّ والكرسيّ جزءٌ من سبعين جزءاً »
« من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزءٌ »
« من سبعين جزءاً من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس »
« ليس دونها سحاب».

((الشرح))

(أحمدبن إدريس ، عن محمّدبن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيى، عنعاصم ابن حميدعن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذاكرت أباعبدالله عليه السلام فيما يروون من الرّؤية أي رؤية الله بالعين (فقال : الشمس) أي نور الشمس أو أطلق المحلّ على الحالّ مجازاً (جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي (١) والكرسيّ جزء من سبعين جزءاًمن من نور العرش) قال الصدوق ـ رحمه الله ـ « الكرسي وعاء جميع الخلق(٢)وكلّ

---

(١) قوله « جزء من سبعين جزء من نور الكرسى » تأول العلامة المجلسى رحمه الله هذا الحديث بالتمثل مع أنه رحمه الله لم يكن من عادته اخراج الالفاظ من ظواهرها وكان يقدح فيمن يرتكب التأويل أشد قدح و أفظعه و ان بلغ فى العلم مابلغ و ذلك لاتفاق علمائنا رضوان الله عليهم فى جواز التأويل و اخراج الالفاظ من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى اذاقام الدليل العقلى على امتناع ارادة الحقيقة مثل رأيت أسداً فى الحمام وقمراً فى البيت الا أنهم يختلفون فبعضهم يعد شيئاً قرينة عقلية يجوز به التأويل و بعضهم لا يعده مثلا شيخنا البهائى ـ قدس سره ـ كان يعتقد ان الخسوف والكسوف للحيلولة و قد أورد المجلسى (ره) فى المجلد الرابع عشر ص ١٢٦ كلاماً طويلا فى تخطئة من يعتقد مثل اعتقاده و ذلك لرواية رواها عن تفسير على بن ابراهيم أن الكسوف والخسوف بأن يدخل الله تعالى الشمس والقمر فى بحر فيطمس ضوئهما ثم أدار الدوائر على من أول البحر بظل الارض فى الخسوف و ظل القمر فى الكسوف كما يؤوله المجددون فى عصرنا و جعلهم شراً من المشركين و عباد الاوثان. والحق عندى أنهم اذا كانوا متفقين على جواز التأويل و كان اختلافهم فى الموارد والصغريات و كان الانظار مختلفة فى كون شىء قرينة عقلية على ارادة خلاف الظاهر فلاطعن على الناس باختلافهم فى فهم القرائن والله الموفق. (ش)

(٢) قوله « الكرسى وعاء جميع الخلق » وقد ثبت فى محله أن غير المتناهى فى الابعاد محال والفضاء غير المتناهى الذى يلهج به اهل عصرنا باطل والاستدلال عليه بادلة منها البرهان السلمى و بيانه انا اذا فرضنا زاوية مقدرة بستين درجة وضلعاها غير متناهيين وتقرر فى الهندسة أن الفاصلة بين ضلعى هذه الزاوية مساوية لكل واحد من الضلعين و اذا كان *

شيء خلقه الله تعالى في الكرسيّ» وفي وجه آخر «هو العلم،والعرش حملةجميع الخلق »و فيوجه آخر «هو العلم».

أقول : و يقرب من ذلك قول من قال : الكرسيّ يطلق على الفلك الثامن لأنّه وعاء السموات السبع و ما فيهن و ما بينهنّ و ما تحتهنّ و العرش يطلق على الفلك الأقصى وهما يطلقان أيضاً على العلم مجازاً تسمية للشيء باسم مكانه لأنّهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما و لذلك يسمّى العالم أيضاً كرسيّاً (١) و يدلّ

* الضلعان غير متناهيين بالفرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنها محصورة بين الحاصرين وهو محال فالبعد غير المتناهي محال . ومنها البرهان الترسى وبيانه انا نفرض قطر دائرة موازيا لخط غير متناه ثم ندير الدائرة على مركزها فلابد ان يخرج القطر من الموازاة للخط غير المتناهى الى المسامتة ولابد أن يكون للمسامتة أول لانها حادثة بعد العدم فليس ما فرضناه غير متناه غير متناه اذ له أول هو أول نقطة المسامتة الحادثة. و منها برهان التطبيق و بيانه انا نفرض سلسلتين غير متناهيتين من أفراد غير متناهية كل واحد من أحديهما يقابل فرداً من اخرى مثلاً سلسلة من رجال غير متناهية و سلسلة من دنانير غير متناهية بازاء كل واحد دينار فيأخذ كل رجل ديناراً واحداً ثم نفرض اخراج عدة دنانير من أول السلسلة الذى يلينا و نجعل الدينار الاول هى الباقى للرجل الاول و هكذا الثانى للثانى على الترتيب فيلزم أن يبقى فى الرجال بعدة الدنانير المخرجة من لايصيب ديناراً فى آخر السلسلة الذى لايلينا وهذا يستلزم التناهى و بالجملة الفضاء محدود والكرسى منتهى الفضاء ولافرق فيما ذكرنا بين أن نقول بالهيئة القديمة أو الهيئة الجديدة فالعالم الجسمانى كلما فرض عظمته لابد أن يكون متناهياً الى حد و ظهر فى زماننا رجل من مشاهير فلاسفة الافرنج و بين تناهى ابعاد هذا العالم باصول له لافائدة فى بيانها. (ش)

(١) قوله « يسمى العالم أيضاً كرسياً » . هكذا قال المفسرون و استشهدوا بقول الشاعر:

تحف بهم بيض الوجوه و عصبة ... كراسى بالاحداث حين تنوب

أى علماء بالوقائع (ش)

على المعنى الأوّل ما روي من طرقنا «إنّ الكرسيّ عند العرش كحلقة في فلاة»(١) و من طرق العامّة عنه صلى الله عليه و آله أنّه قال : « ما السموات السبع مع الكرسيّ عند العرش إلاّ كحلقة في فلاة ، و فضل العرش على الكرسيّ كفضل تلك الفلاة على

(١) قوله « ان الكرسى عند العرش كحلقه فى فلاة » بناء على ان الكرسى وعاء العالم الجسمانى على ما ذكره الصدوق (ره) يكون العرش وعاء لغيرهذا العالم فالكرسى حد العالم الجسمانى و العرش حد عالم من العوالم المجردة . و ان كان الكرسى بمعنى العلم فهو من العوالم المجردة أيضاً الا أن الكرسى أقرب الى العالم الجسمانى من العرش كما أن العرش اقرب من الحجاب والحجاب من الستر على ما يستفاد من الحديث ولا ينبغى ان ينكر او يستبعد تعدد العوالم الروحانية و ترتبها ولا عبرة بما يدعيه المشاؤون من انحصار العقول فى العشرة بل «لايعلم جنود ربك الاهو» و ما يقوله الاشراقيون من عدم تناهى العقول و مراتبها أقرب الى الحق وقد ورد فى كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها اخبار و ذكر الاربعة فى هذا الحديث بيان للكلى مثل ما نقول الارض سبعة أقاليم و كل اقليم يشتمل على بلاد و نواح و قرى ، وكذلك الحجاب و الستر مشتمل على عوالم كثيرة . اذ اتبين ذلك فنقول: اما العالم الجسمانى فقد ذكر أصحاب الهيئة فى سعته و عظمته ما يتحير فيه الاوهام قالوا: ان فى هذا الفضاء العظيم الوفاً من الكواكب الثابتة و اقربها الى الارض يصل نوره الينا بعد ثلاث سنين ولو نظر ناظر منه الى شمسنا وأرضنا لرأى الارض ملصقة بالشمس كانهما نقطة واحدة و هذا البعد العظيم بيننا و بين الشمس يصير كان لم يكن لبعده عنا، ثم ان فى هذا العالم كواكب بعيدة يصل نورها الينا بعد الاف الوف من السنين و بناء على كون الكرسى وعاء هذا العالم كم يكون مقدار عظمه و معذلك هذا العالم الجسمانى بعظمته بالنسبة الى العالم الروحانى الاقرب كحلقة فى فلاة و لعل تقدير نوره الى نوره بجزء من سبعين للدلالة على الكثرة كقوله تعالى «ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» يعنى كلما استغفرت . وشدة نور الوجود فى كل عالم بنسبة عظمته، واضعف الانوار نور الشمس اذ هو المعلول الاخير و ما قبله اشد منه جداً لكونه علة و كذلك قس عليه كل مافى الدنيا بالنسبة الى ما فى الاخرة كنار الدنيا بالنسبة الى نار الاخرة و نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الاخرة فان النسبة بينهما كتلك النسبة(ش)

والخبر سيأتى فى كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ فى حديث زينب بنت العطارة.

تلك الحلقة»(١) و يدلّ على المعنى الثاني ما سيجيء قريباً من الرِّوايات المعتبرة و بالجملة هذان المعنيان مشهوران (٢) في ألسنة الأصحاب و غيرهم معروفان في الأخبار . و أنت تعلم أنّ حملها على المعنى الأوّل بعيد إذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما مرئيّاً كنور الشمس، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ لهما نوراً

---

(١) راجع الدر المنثور للسيوطى ج١ ص ٣٢٨.

(٢) قوله « هذان المعنيان مشهوران » يعنى أن العرش والكرسى اما جسمانيـان وهما الفلك الثامن والتاسع و اما روحانيان بمعنى العلم، واعترض على المعنى الاول بان الفلك الثامن والتاسع الجسمانيين ليس لهما نور محسوس فكيف يقال ان نور الشمس مستفاد منهما وعلى الثانى بأن العلم وأن كان نوراً لكن لايصح المقايسة بين نور الشمس المحسوس و نور العلم الغير المحسوس بأن يقال هذا أكثر من ذلك أو أقل. و الجواب عن الاول أن نور العرش والكرسى و ان كان نورا غير محسوس لنا نظير نور الحجب ولكن لايبعد أن يكون نور غير محسوس سبباً لوجود نور محسوس فان جميع موجودات العالم المحسوس معاليل و مسببات لعالم غير محسوس والنور على ما تحقق فى زماننا تموج نظير تموج الماء بسقوط شيء فيه وقد يؤثر فى الباصرة فيرى وقد لايؤثر فيها مع تأثيره فى شيء آخر وهو النور غير المرئى و يسميه أهل زماننا الاشعة المجهولة و يؤخذ منه التصوير من الاحشاء ويستعملها الاطباء و غرضنا بيان التوسعة فى اطلاق النور والجواب عن الثانى أنا لانسلم عدم المقايسة بين المحسوس والمعقول كيف وقد ورد فى الشرع من ذلك أمثلة كثيرة بل وظيفة الشرع تقريب المعقول الى الاذهان الساذجة كما ورد أن الايمان بنى على أربع دعائم فشبه الايمان بسقف مبنى، وورد فى بعض المعاصى انه يسقط به الانسان أبعد من السماء الى الارض . وقيل أن الذنب الفلانى اعظم من الجبال و غير ذلك ممالايحصى فلايبعد ان يقال : ان ادراك نور الشمس لباصرة الانسان أسهل و أخف سبعين مرة أو أكثر من ادراك تموجات حاصلة من أجسام آخر كالاشعة المجهولة أو من الانوار المجردة الموجودة فى عالم النفوس والعقول و يقال ان الاشعة المجهولة أقوى واشد اذ تعبر من الاجسام غير الشفافة والانوار المجردة اقوى و اشد أيضاً اذ بها يرى البعيد والقريب والصغير جداً و مالايحصى كثرة كعدد الرمال و امواج البحار. (ش)

في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرّد والتنزّه عن الهيئات البشريّة والغواشي الناسوتيّة كما في نور الحجاب والستر ، و على المعنى الثاني أبعد لانتفاء النسبة بين نور الشمس و نور علم الحقّ جلّ شأنه ولاستحالة تفضيل الشيء على نفسه و لعدم صحّة المضمون في الكلام الآتي، اللّهمّ إلاّ إن يراد بالكرسيّ علم النفوس المجرّدة ، و بالعرش علم العقول المقدّسة ؛ ويمكن حملهما هنا على الجوهرين المجرّدين (١) النورانيّين الموكّلين بالفلك الثامن والتاسع مجازاً من باب تسمية الشيء باسم متعلّقه ، وتفاوت نورهما بالذّات أو باعتبار تفاوت تجلّي نور الحقّ عليهما على النسبة المذكورة بل على الجوهرين الآخرين (٢) و إن لم يكونا

---

(١) قوله « على الجوهرين المجردين » يعني النفس الفلكية المتعلقة بكل واحد من العرش والكرسى (ش)

(٢) قوله « بل على الجوهرين الاخرين » يعنى العقل الكلى للفلك الثامن والتاسع و كلام الشارح مبنى على ان حركات الكرات السماوية ارادية لاطبيعية و قال الاوائل ان السموات أحياء لها نفس تحركها لانظير نفوس الحيوانات الارضية فان الحيوان يشترط فى حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والغذاء لبدل ما يتحلل ودماغ و أعصاب و جوارح للادراك و ليس تلك البنية للافلاك اصلا، بل هى أجسام لطيفة متشابهة بغير آلات ولايمكن رؤيتها بالبصر لغاية لطافتها فانها أشف من الهواء و من كل جسم لطيف يفرض، ولذلك لايمنع تراكم هذه الابعاد القاصية من رؤية الكواكب كما يمنع قطعة من البلور والماء الصافى بل الهواء من النظر اذا تراكم و بالجملة ان أمكن رؤية الافلاك للانسان رآه جسماً لايفرق بينه و بين الجماد لعدم ظهور آلات و جوارح فيها و لكنها متحركة بالحركة المستديرة والمجبول فى طبع البشر انه اذا رأى جسماً يتحرك مستديراً أن ينسبه الى فاعل ارادى ألا ترى أن الرجل اذا رأى رحى مستديراً يتحرك من غير ماء أو ريح أو سبب طبيعى نسبه الى الجن أو الملك البتة، وبالجملة مذهبهم ان نفساً تحرك الفلك و غرضه من الحركة أن يتقرب الى عقل فوقه كما أن حركات الانسان أيضاً للتقرب الى عقل فوقه، و كما أن سعى الانسان لتكميل عقله يدل على وجود عاقل مطلق بقصد التشبه به كذلك حركات الكرات السماوية اذا كانت ارادية. قال الشيخ البهائى (قده) فى الحديقة الهلالية*

متعلّقين بالفلكين، و تسميتهما بالكرسي* والعرش باعتبار أنّهما محلّان لأنوار العظمة الإلهيّة والله أعلم بحقيقتهما (والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس) ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقيّ المعروف الواقع بيننا وبين ماهو محجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى(١) بل المراد بهما مقامان من مقامات تجلّيات نور عظمة الربّ والثاني وهو فوق الأوّل لم يصل إليه نور بصائر أحد إلّا من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحبّ، وأمّا مشاهدة نور عظمته على وجه الكمال فلا يقدر عليها إلّا هو،

* لم يرد في الشريعة المطهرة على الصادع بها أفضل الصلوات و أكمل التسليمات ماينافي ذلك القول ولاقام دليل عقلي على بطلانه، و اذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة و ما دونها حيوة فأي مانع من ان يكون لتلك الاجرام الشريفة أيضاً ذلك وقد ذهب جماعة الى أن لجميع الاشياء نفوساً مجردة. و قال السيد الداماد في خطاب الامام زين العابدين (ع) للهلال تنصيص على اثبات الحيوة للسماويات جميعاً و ليس هنا موضع تفصيل الاقوال و المقصود بيان مراد الشارح و لعلنا نبحث عن ذلك في موضع اليق ان شاء الله تعالى(ش) .

(١) قوله «اذ ليس هناك حجاب وستر» العرش والكرسي والستر والحجاب كلها من آلات الملوك استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى لان الملوك لهم عرش يجلسون عليه و لهم كرسي أيضاً والكرسي أصغر من العرش غالباً ويختار العرش لمجلس أهم و أعظم والكرسي لمجلس أدون والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك و عرشه و عليه رجل من مقربي الملك و معتمد به يسمى الحاجب ولعل لبعض الملوك حجاباً عديدة على دور متكثرة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب الا باذن الحجاب واحداً بعد واحد ويرفع الستور له ستراً بعد ستر والستر اقرب الى الحضرة و ربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (پرده‌دار) والله تعالى منزه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو محجوب عن ابصارنا بعظمته و كمال وجوده، و بين وجود الممكن و وجوده تعالى مراتب غير متناهية من الممكنات الاقوى فالاقوى و ليس الترقي من النقص الى الكمال الا للانسان ولن يصل بنفسه الى رتبة الوجوب و لكل مرتبة من مراتب الوجود نور مأخوذ من نور فوقه اى معلول له، و بالجملة لايمكن للانسان ان يرى نور الشمس فكيف ما هو اقوى منه بتلك المراتب التي كلياتها اربعة الكرسي والعرش والحجاب والستر (ش)

والأوّل هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال و إلاّ لانهدموا و احترقوا وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله دكّاً و خرّ موسى صعقاً ، والظاهر أنّ هذا الحجاب هو الّذي كان بين نبينا صلى الله عليه وآله و بين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين أو أدنى كما روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان بينهما حجاب يتلألأ فينظر مثل سمّ الأبرة إلى ماشاء الله من نور العظمة (١)» الحديث طويل أخذنا بعضه، ثمّ هذا الّذي ذكرناه على سبيل الاحتمال دون الجزم (٢) ولا يعلم أمثال هذه الأسرار إلاّ هو و وليّه وأنا أستغفر الله ممّا

---

(١) الكافى كتاب الحجة باب مولد النبى (ص) تحت رقم١٣.

(٢) قوله «على سبيل الاحتمال دون الجزم» القدر المسلم أنا نعلم تقسيم الوجود الى عالمين عالم الاجسام وعالم المجردات و نعلم أن عالم الاجسام مشتمل على موجودات لاتحصى مرتبة فى العظم والصغر والكمال والنقص ولابد أن يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم عندنا الى العقل والنفس لان المجرد اما أن يتعلق بجسم فى الجملة و هو النفس اولا يتعلق وهو العقل ولاواسطة بين النفى والاثبات والنفس لها مراتب عديدة لاتحصى من النفس النباتية والحيوانية بمراتبها كالخراطين الى النفوس الكاملة الانسانية وان اردنا قياسها فى النقص و الكمال والقوة والضعف بالاشياء المقدرة للتقريب الى الاذهان قلنا نسبة نفس الخراطين الى نفس أبى على بن سينا و ادراكها الى ادراكه كحلقة فى فلاة، ولايبعد عقلاً أن يكون مراتب العقول المجردة أيضاً كذلك ويكون نسبة موجود عاقل الى عاقل آخر كحلقة فى فلاة ويكون عالم العقول مشتملا على مراتب لاتحصى منها ولاعبرة بما هو المشهور من حصر العقول فى العشرة اذلم يقصد القائلون به الحصر ولااقيم عليه دليل وقدورد فى الشرع من طبقات الملائكة و مراتبهم ماورد، ثم ان استعارة لفظ النور للعقل والادراك من أحسن الاستعارات فان الظلمة سبب الخفاء والجهل والنور سبب الدرك والعلم فيستعار لعالم العقلاء عالم الانوار ولعالم المواد عالم الظلمات وهذا كله صحيح معلوم اما أن المراد بالكرسى وعاء العالم أو الفلك الثامن أو النفس المتعلقة به أو العقل وأمثال ذلك فاحتمال لايمكن لنا القطع عليه بل نعلم ان هذه الالفاظ تعبير عن مراتب الوجود فى الجملة وقد ذكر صدر المتألهين(قده) تأويلا نقله صاحب الوافى بتصرف فى الجملة و نقله المجلسى فـى *

أقول.(فإن كانوا صادقين) ممّا يدّعونه من قدرتهم على رؤيته (فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب) فإنّهم يجدون أنفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار أنّ النور القويّ مانع من الرؤية كعادة الأنوار الشديدة الساطعة في أنّها تغشي البصر عن رؤية ما خلفها فإذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع أنّ نورها جزء من ألف ألف ألف - ثلاث مرّات - وستّمائة وثمانون ألف ألف - مرّتين - وسبعمائة ألف من نور الستر الّذي هو من تجلّيات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين في نفسه ثمّ الحاصل في السبعين ثمّ السبعين في الحاصل ثمّ الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى أعجز و هذا الكلام دلّ على امتناع رؤية الله تعالى بالعين . و هذا القدر كاف في إلزامهم، و أمّا امتناع رؤيته بالذّات فمستفاد من الأخبار الماضية و الآتية .

((الاصل))

٨- « محمّد بن يحيى و غيره ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، » « عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا اُسري بي إلى » « السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل فكُشف له فأراه الله من نور» « عظمته ما أحبّ» .

---

*مرآة العقول وهو تطبيق الكرسى على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر و هذه الاربعة هى النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظرى والعقل الفعال فان الكرسى صدر الانسان الكبير والعرش قلبه و ليس لما بعدهما أعنى الحجاب والستر مظهر فى هذا العالم. وكلام الشارح يؤيد ماسبق منا مراراً أن بيان الامور الدقيقة و ذكر اصطلاحات اصحاب الفنون و تحقيقات الفلاسفة يجب أن يخصص بالعلماء دون عامة الناس اذ لكل شىء فى اذهانهم لوازم باطلة تتبادر اليها وقد يوجب ضلالهم فراجع الصفحة ١٠٤ من المجلد الثانى. (ش)

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، و غيره عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لمّا اُسري بي إلى السماء) سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلاً وأسرى مثله و أسراه وأسرى به مثل أخذ الخطام و أخذ بالخطام ، و إنّما قال الله تعالى « سبحان الّذي أسرى بعبده ليلاً » و إن كان السرى يكون بالليل للتأكيد كقولك سرت أمس نهاراً والبارحة ليلاً (بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل) ولا غيره من الخلق ثمّ تخلّف جبرئيل ومضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حيث شاء الله تعالى . و ذكر جبرئيل ثانياً من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم و لدفع توهّم أنّ فاعل لم يطأ غيره لاهو ، وللتصريح بأنّ وطأه ذلك المكان إنّما هو ببركة مشايعته صلى الله عليه وآله وقد دلّ على ما أضفناه من الأمرين مارواه عليّ بن أبي حمزة «قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله فقال: مرّتين فأوقفه جبرئيل [موقفاً فقال له: مكانك يا محمّد فلقد وقفت] موقفاً ما وقفه ملك قطّ ولا نبيّ ـ الحديث»(١) ومارواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لمّا عرج برسول صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل عليه السلام إلى مكان فخلّى عنه فقال له : يا جبرئيل تخلّيني على هذه الحالة ؟ فقال : امضه فوالله لقد وطئت مكاناً ماوطئه بشر ومامشي فيه بشر قبلك (٢) » (فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحبّ) أي ما أحبّه الله تعالى أو ما أحبّه الرّسول صلى الله عليه وآله و هذا الكلام إمّا قول أبي الحسن الرّضا عليه السلام لبيان الواقع و حكاية قوله صلى الله عليه وآله من قبل نفسه أو هو قوله صلى الله عليه وآله من باب الالتفات من التكلّم إلى الغيبة للدّلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه وضمير «لـه» و«أراه» على الاحتمالين يعود إليه صلى الله عليه وآله وتوهّم عودهما إلى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال الثاني خطأ، والمقصود من هذا الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب هو الدّلالة على أنّه صلى الله عليه وآله لم يره في المعراج كما زعمه طائفة من المبتدعة بل على أنّ رؤيته تعالى محالٌ وإلاّ لرآه ولكن لم يره و إنّما رآى من نور عظمته .

---

(١) و (٢) الكافى كتاب الحجة باب مولد النبى (ص) تحت رقم ١٣ و ١٢.

(في قوله تعالى : «لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار»)

أي الكلام في تفسير هذه الآية و ذكر الأحاديث المرويّة فيه. و هذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق و يحتمل أن يكون خبراً بعدخبر والخبر الأوّل هو قوله«في إبطال الرّؤية»أي باب في قوله «لاتدركه الأبصار» و تعدّد الخبر بلاعاطف جايز.

((الاصل))

٩ـ « محمّد بن يحيى، عن أحمدبن محمّدبن عيسى، عن ابن أبي نجران ، عن » «عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: « لاتدركه الأبصار » قال: إحاطة» « الوهم ، ألاترى إلى قوله :قدجاءكم بصائر من ربّكم» ليس يعني بصر العيون» « « فمن أبصر فلنفسه » ليس يعني من البصر بعينه « و من عمي فعليها» ليس يعني » « عمى العيون إنّماعنى إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر و فلان بصير » « بالفقه و فلان بصير بالدراهم و فلان بصير بالثياب الله أعظم من أن يُرى بالعين .»

((الشرح))

(محمّد بن يحيى،عن أحمد بن محمّد بن عيسى،عن ابن أبي نجران،عن عبدالله بن سنان،عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: «لاتدركه الأبصار» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي(١) إحاطة الوهم له وإدراكه إيّاه دون الإدراك العيني لأنّ عدم إدراك العين له ظاهر لاسترة فيه و المراد بالوهم الإدراك المتعلّق بالقوّة العقليّة المتعلّقة بالمعقولات والقوّة الوهميّة المتعلّقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، و دلّ عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقطّ و لمّا كان المتعارف من الابصار عند الناس هو

---

(١) قوله« الادراك المنفى احاطة الوهم» اضراب أو تعميم لان كثيرا استدلوا بقوله «لا تدركه الابصار » على نفى الرؤية البصرية . فالمراد ههنا أنه كما لا تدركه الابصار كذلك لاتدركه البصائر أو بل لاتدركه البصائر . فان قيل قدورد فى حديث آخرقدمر« أنه تعالى يدركه القلوب بحقائق الايمان » و ما ههنا يناقضه،قلنا: المراد هنا احاطة العقل به وهناك ادراكه بوجه ما. (ش)

الإبصار بالعين دون الإبصار بالقلب نبّه عليه السلام على صحّة إرادة الثاني بالآية و العرف فقال(ألاترى إلى قوله«قد جاءكم بصائر من ربّكم» ليس يعني بصر العيون) بل يعني بصر القلوب و إدراك العقول، والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر للعين (فمن أبصر فلنفسه) أي فمن أبصر الحقّ و تبعه فقد أبصر لنفسه لأنّ نفعه لها (ليس يعني من البصر بعينه) بل عنى منه البصر بقلبه (و من عمي فعليها) أي ومن عمى عن الحقّ و ضلّ عنه فعلى نفسه يرجع وباله و إليها يعود نكاله (ليس يعني عمى العيون) بل يعني عمى القلوب عن الحقّ و عدم إدراكها له (إنّما عنى)من الإدراك المنفي في قوله«لاتدركه الأبصار»(إحاطة الوهم) يعني لاتدركه أوهام القلوب ولا يحيط به إدراك العقول ، وهذا تأكيد لما ذكره أوّلاً ولمّا أشار إلى إطلاق البصر على الإدراك القلبي في القرآن الكريم أشار إلى إطلاقه عليه في العرف أيضاً بقوله (كما يقال: فلان بصير بالشعر ، و فلان بصير بالفقه ، و فلان بصير بالدّراهم ، و فلان بصير بالثياب) أي عليم بهذه الأُمور عارف بأحوالها مدرك لجيّدها ورديّها مميّز بين صحيحها و سقيمها ، ثمّ أشار إلى أنّ حمل الآية على نفي الإدراك القلبي أولى من حملها على نفي الإدراك العيني بقوله (الله أعظم من أن يرى بالعين) فعدم إمكان رؤيته بالعين أمر ضروريّ لاينكره إلّا شرذمة قليلون ممّن لايعتدّ بهم، و أمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام وحال أكثر أهل العلم فإنّهم يتصوّرونه بوجه و يخيّلونه بأمر لايليق به و يجب تنزيهه عنه فهو أولى بالنفي، و يحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أنّ الإدراك العقلي أكثر اتّساعاً من الإدراك العيني إذ كلّ ما يدركه العين يدركه العقل دون العكس فإذا لم يدركه العقل فهو أعظم من أن يراه العين.

((الاصل))

١٠ـ « محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أبي هاشم الجعفري ، عن أبي» « الحسن الرّضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: أما تقرء القرآن؟قلت:» « بلى قال : أما تقرء قوله تعالى : « لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار » ؟»

« قلت: بلى، قال: فتعرفون الأبصار؟ قلت : بلى، قال: ماهي ؟ قلت : أبصار »
« العيون، فقال ، إنّ أوهام القلوب أكبر(١) من أبصار العيون فهو لاتدركه الأوهام »
« و هو يدرك الأوهام ».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أبي هاشم الجعفري) هو داود بن القاسم ابن إسحاق بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب عليه السلام من أهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام شاهد أباالحسن و أباجعفر و أبامحمّد عليهم السلام و كان شريفاً عندهم (٢) له موضع جليل عندهم ، روى أبوه عن الصادق عليه السلام (عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف) أي هل يدرك ذاته و صفته ويقال ذاته

---

(١) قوله «أوهام القلوب اكبر» نفى احاطة القلوب يستلزم نفى احاطة البصر اذ نفى قدرة الاعم ادراكا يستلزم نفى الاخص كما فى كل عام وخاص و نفى الحيوان يوجب نفى الانسان و هذا شيء صريح فى الرواية لم يغفل عنه أحد وقال العلامة المجلسي (ره) ان الاشاعرة وافقونا فى أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل فى قوة عقلية و جوزوا ارتسامه و تمثله فى قوة جسمانية، وتجويز ادراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب و أشار (ع) الى أن كل ما ينفى العلم بكنهه تعالى من السمع ينفى الرؤية أيضاً قال ذلك فى شرح الخبر الثانى عن أبى قرة عن أبى الحسن الرضا (ع)، وقال أشار فى الخبر الى دقيقة غفل عنها الاكثر، و أقول أخرنا نقله الى هنا لان هذا الخبر اصرح منه و أما الاشاعرة فكانوا متأخرين عن أبى الحسن الرضا (ع) و كان شيخهم معاصراً للكلينى تقريباً . (ش)

(٢) قوله « و كان شريفاً عندهم » و ربما عد من السفراء للحجة (ع) و هذا يدل على عمر طويل فان روايته عن الرضا (ع) يستلزم كون ولادته فى حدود سنة ثمانين ومائة حتى يكون له عند وفاة الرضا(ع) نحو عشرين سنة و كونه من السفراء يستلزم كونه فى حدود سنة سبعين بعد المائتين حياً ولكن لم يعده بعض أصحاب الرجال من أصحاب الرضا (ع) و ممن روى عنه و هذا الحديث صريح فى روايته عنه (ع) و لعلهم حملوه على سهو بعض الرواة*

كذا و صفته كذا » فقال: أما تقرأ القرآن ؟ قلت: بلى، قال: أما تقرأ قوله «لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار» قلت: بلى) الاستفهام في الموضعين يحتمل الحقيقة والتقرير (قال : فتعرفون الأبصار) من باب تغليب الحاضر على الغايب أو من باب إدخال جماعة حاضرين في الخطاب معه ، والغرض من هذا السؤال هو الحثّ على استماع ما يلقى إليه والكشف عن مقدار فهمه و مبلغ علمه (قلت. بلى، قال: ماهي قلت: إبصار العيون فقال: إن أوهام القلوب) أي النفوس المجرّدة والعقول المقدّسة وأهل العرفان كثيراً ما يعبّرون عن النفس والعقل بالقلب (أكبر من إبصار العيون) أكبر إمّا بالباء الموحّدة أو بالثاء المثلّثة . يعني إدراكات النفوس أكبر وأعظم من إدراكات العيون أو أكثر محلاً وأبلغ اتّساعاً منها لأنّ كلّ ما تدركه العين تدركه النفس بل إدراك العين ليس إلّا إدراك التفس وقد تدرك النفس مستقلّة ما لا تدركه العين والمنفي في الآية هو إدراكات النفوس على جميع أنحائها ويندرج فيه إدراكات العيون أيضاً لأنّ نفي العام مستلزم لنفي الخاصّ و إليه أشار بقوله (فهو لا تدركه الأوهام) أي أوهام القلوب لأنّ الإدراك إمّا حسّي أو عقليّ ولا يجري شيء منهما في ساحة الحقّ عزّ شأنه لأنّه لمّا كان منزّهاً عن الجسميّة والوضع والجهة وساير لواحقها استحال أن يدركه شيء من الحواسّ الظاهرة والباطنة ، ولمّا كان مقدّساً عن أنحاء التركيب الخارجيّة والذّهنيّة وبعيداً عن عالم مدركات النفوس البشريّة امتنع أن يكون للنفس إطّلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته ، فإذن لا يناوله شيء من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشريّة لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقّلها للكلّيات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات (و هو يدرك الأوهام) إذ لا يعزب عنه شيء و هو اللّطيف الخبير.

---

*و أن المروى عنه أبوالحسن الثالث اعنى الهادى (ع) أو هو أبوجعفر (ع) لان هذه الرواية و بعدها متحد المضمون و يحتمل كونهما حديثاً واحداً بروايتين لكن أصالة صحة النقل تمنع عن الاقتحام فى الحكم بذلك.(ش)

((الاصل))

١١- « محمّد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره، عن محمّد بن عيسى، عن داود بن القاسم» « أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام: لاتدركه الأبصار وهو يدرك» « الأبصار؟فقال : يا أباهاشم أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون. أنت قد تدرك» « بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولاتدركها ببصرك وأوهام القلوب» « لاتدركه فكيف أبصار العيون».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره ، عن محمّد بن عيسى، عن داود بن القاسم أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار») ما أراد الله سبحانه بهذا القول ؟ و يحتمل أنّه أراد بالابصار ابصار العيون واستبعد و تعجّب من عدم إدراكها له، فأجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده و تعجّبه فقال: (يا أباهاشم أوهام القلوب) و إدراكاتها (أدقّ) أي ألطف و أسرع تعلّقاً (من أبصار العيون) لأنّ إدراك القلب ينفذ فيما لاينفذ فيه ابصار العين وقد بيّن ذلك بقوله (أنت قد تدرك بوهمك) أي بعقلك (السند والهند والبلدان الّتي لم تدخلها(١))

---

(١) قوله «والبلدان التى لم تدخلها» المراد بالوهم العقل اذ قد يطلق عليه، وأما تخصيص الوهم بالباطل فهو اصطلاح أخر اقتبسه أهل النظر من الوهم بمعنى الخطأ فى اللغة، وبالجملة فنقص الادراك البصرى بامور: الاول أنه لايدرك فى الظلمة والعقل بخلافه، الثانى أنه لايدرك الصغير جداً و يحتاج الى آلة مكبرة لرؤية جراثيم الامراض وخلايا الاعضاء و غيرها. الثالث انه لايدرك مع الحاجب كماوراء الجدار والستر ومافى قعر الارضين و بواطن الاجسام، الرابع أنه لايدرك البعيد جداً. الخامس أنه لايحيط بالكثير جداً كعدد الرمال فى الاحقاف و عدد الحبات فى الصبرة و العقل فى جميع هذه الامور كامل يدرك مالايدركه البصر ولوكان الفضل بقوة الابصار كان بعض الحيوانات اقوى بصراً من الانسان ولكن الانسان مدرك بعقله و بهذا فضل على ساير الحيوانات و كذلك موجودات عالم*

ولم تشاهدها بعينك و مع ذلك تعتقد بوجودها اعتقاداً جازماً بحكم وهمك ومقتضى عقلك (ولاتدركها ببصرك) لأنّك لم تشاهدها و من هنا ظهر لك أنّ إدراك القلب أدقّ من إبصار العين (و أوهام القلوب لاتدركه) لعجز القلوب عن ذلك و اعترافها بأنّ ذاته تعالى و صفاته وجلاله و كماله أشرف و أعلى من أن تدركه و تعقله و أنّ كلّ ما أدركته و أحطت به فهو منزّه عنه و أنّ السبيل إلى معرفة كنه عظمته مسدود و أنّ غاية معرفته هي العلم بأنّه مقدّس عن تعلّق الإدراك به و عن الإحاطة بذاته و صفاته و عن المشابهة بخلقه في ذواتهم و صفاتهم و كيفيّاتهم (فكيف أبصار العيون) تدركه لأنّ عدم إدراك القويّ دليل على عدم إدراك الضعيف و عدم تحقّق الأعمّ حجّة على عدم تحقّق الأخصّ ، و ينبغي أن يعلم أنّ سؤاله هذا نشأ من نسيان ما سمعه (١) من الرّضا عليه السلام أو الغرض منه زيادة التقرير و الاستبصار .

((الاصل))

١٢ ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه ، عن بعض أصحابه ، عن هشام بن الحكم»

☆الغيب كالعقول المجردة والمؤمن بعد فراق البدن والملائكة المقربون اكمل و اقوى و اصح و اكثر ادراكاً من الانسان فى الدنيا اذ يرون مع الفواصل والابعاد والحجاب و فى الظلمة و يحيطون بالكثير و بغير المتناهية ولايحتاج الى آلة وجارحة نظير اعيننا ، و ايضاً لايحتاجون الى ترتيب المقدمات و استنتاج النتايج منها كما يكون لنا فى الدنيا لدرك ما لايصل اليه حواسنا فيدركون بالاحاطة والابصار الحقيقى كل شىء لايمكن لنا فهمه الا بالدليل و يكون ما ندركه بالدليل فى الكمية بالنسبة الى ما ادركوه بالبديهة كحلقة فى فلاة ، او كمدركات الخراطين بالنسبة الى مدركات أرسطو، وقد علمنا بالحس فى ما نرى من الرؤيا الصادقة احاطة موجودات عالم الغيب على بواطن الامور وغيوبها و نعلم بهذا القياس مقدار علوم القوة العاقلة اعنى العقول الكلية المدبرة كمية وكيفية ، و مع ذلك فلايقدر العقول على ادراك كنه حقيقة البارى تعالى.(ش)

(١) قوله « من نسيان ما سمعه » بناء على تعدد الحديث كما هو الظاهر و يحتمل اتحادهما والاختلاف فى الرواية كما ذكرنا.(ش).

«قال: الأشياء [كلّها] لاتُدرك إلاّ بأمرين: بالحواسّ والقلب، والحواسّ إدراكها»
« على ثلاثةمعان: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالمماسّة وإدراكاً بلامداخلة ولا »
«مماسّة، فأمّاالادراكالّذي بالمداخلة فالأصوات والمشامّ والطعوم. وأمّا الإدراك»
« بالمماسّة فمعرفة الأشكال منالتربيع والتثليث و معرفة اللّين والخشنوالحرّ »
« والبرد . وأمّاالادراك بلاممماسّة ولامداخلةفالبصر فانّه يدرك الأشياءبلاممماسّة»
« ولامداخلة في حيّز غيره ولافي حيّزه ، و إدراك البصر له سبيل وسبب فسبيله»
« الهواء و سببهالضياء فاذا كان السبيل متّصلاً بينه و بين المرئي والسبب قائم»
«أدرك ما يلاقي منالألوان والأشخاص فاذاحمل البصر على مالاسبيل له فيهرجع»
« راجعاً فحكى ماوراءه كالناظر فيالمرآة لاينفذ بصره في المرآةفاذالم يكن له»
« سبيل رجع راجعاً،يحكي ماوراءه و كذلكالناظرفي الماء الصافي يرجع راجعاً»
«فيحكي ماوراءه إذ لاسبيل له في إنفاذ بصره ، فأمّا القلب فانّما سلطانه على »
« الهواء فهو يدرك جميع ما في الهواء و يتوهّمه ، فاذا حمل القلب على ما ليس»
« فيالهواءموجوداًرجعراجعاًفحكىما فيالهواء ، فلاينبغي للعاقل أن يحملقلبه »
« على ماليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله و عزّ فانّه إن فعـل»
« ذلك لم يتوهّم إلاّ ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر تعالى الله أن »
« يشبهه خلقه»

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم،عن بعض أصحابه عن هشام بن الحكم قال :) أيقال: هشام من قبله لا من جهة الرّواية عن المعصوم ؛ ويحتمل أن يكون من مسموعاته عنه(١) (الأشياء لاتدرك إلاّ بأمرين بالحواسّ والقلب) الغرض منه أنّ المبدء تعالى

---

(١) قوله «و يحتمل ان يكون من مسموعاته» جميع ماهو حق وصواب مأخوذ من من الائمة عليهم السلام خصوصاً ما عندالشيعة ولكن احتمال أن يكون هذا رواية احتمـال باطل و ظاهر الكلام انه قول هشام بنالحكم و نقل اقوال غير الائمة معهود من الكليني*

شأنه لايمكن إدراكه بشيء منهما كما سيتّضح ذلك ولعلّ ذكره في هذا المقام باعتبار أنّه يصلح أن يكون تفسيراً للآية المذكورة و بياناً لحملها على نفي الإدراك مطلقاً (والحواسّ إدراكها على ثلاثة معان) يشمل هذه المعاني الثلاثة إدراك الحواسّ الخمس الظاهرة كما ستعرفه و يعرف حكم الحواسّ الباطنة بالقياس إليها بأدنى تأمّل (إدراك بالمداخلة) أي بدخول المدرك في المدرك وحصول المحسوس في مكان الحاسّة (و إدراك بالمماسّة) أي بمماسّة المدرك بالمدرك واتّصافه به (وإدراك بلامداخلة ولا مماسّة فأمّا الإدراك الّذي بالمداخلة فالأصوات) أي فإدراك الأصوات (والمشامّ) قيل: هي المشموم من باب إستعمال المفاعل في المفاعيل، وقيل: هي جمع المشم وهو ما يشمّ (والطعوم) هذه الثلاثة يتحقّق إدراكها بدخولها في الحاسّة أمّا الصوت فإنّ إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكيّف به في الصماخ ووصوله إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش في مقعّره و أمّا المشموم فإنّ إدراكه متوقّف على دخول الهواء المتكيّف به في الخيشوم ووصوله إلى القوّة الكاينة في الزّايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، و أمّا الطعم فإنّ إدراكه مفتقر إلى تكيّف الرّطوبة اللّعابيّة به و وصول تلك الرّطوبة إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان (و أمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث) الشكل هيئة

---

* فقد أورد فى باب الميراث كلام الفضل بن شاذان فى العول وفى باب الطلاق كلام جماعة.

وأما قوله «بالحواس والقلب» القلب فى اصطلاح العرفاء وفى كثير من الاحاديث هو النفس الناطقة ولهم لطائف سبع مشهورة الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفى. والاخفى فالطبع النامية والنفس القوة الحيوانية وهى الصدر. والقلب النفس الناطقة، والروح العقل بالفعل او المستفاد، والسر هو العقل الفعال المتحد بالانسان: والخفى معرفة الصفات، والاخفى فناء السالك فى مقامه لسطوع نور الاحدية. و هذا كثير التداول عندهم الاأن اطلاق القلب على النفس الناطقة اكثر تداولا جداً قال تعالى «ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه» اى نفسين، وينبغى أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة و الحواس الباطنة. (ش)

حاصلة من إحاطة حدّ أو حدود، وعدّة بعضهم من المبصرات (ومعرفة اللّين والخشن والحرّ و البرد) الخشونة عند أهل اللّغة ضدّ اللّين وقد خشن الشيء بالضمّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاؤه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكمآء والمتكلّمين ضدّ الملاسة دون اللّين ، واللّين عندهم ضدّ الصلابة دون الخشونة ، و قالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نابتاً و بعضها غايراً والملابسة عبارة عن استوائها. واللّين كيفيّة تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينتقل عن وضعه ولا يمتدّ كثيراً ولا يتفرّق بسهولة و إنّما يكون الغمز بسبب الرّطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيّات متوقّف على مماسّتها بالقوّة اللّامسة (و أمّا الإدراك بلامماسّة ولامداخلة فالبصر) أي فإدراك البصر (فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولامداخلة) أي بلامماسّة تلك الأشياء ولا مداخلتها فيه (في حيّز غيره) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حيّز غيره، و هو الحيّز الّذي فيه المرئي بأن يخرج من البصر شعاع يمتدّ إلى المرئي و يراه في موضعه أو يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل الشعاع البصري و يصير آلة لإدراك البصر له في حيّزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأنّ الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد بُرهن على امتناع ذلك في موضعه، و هذا كما ترى منطبق على أنّ الابصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الأوّل أو توهّماً كما في الثاني، ويمكن انطباقه على مذهب من قال بأنّ الإبصار باعتبار أنّ الهواء المشفّ الواقع بين البصر و المرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع البصري و يصير بذلك آلة لإبصار المرئي في موضعه ولكن الأنسب بسياق العبارات الآتية هو الأوّل (ولا في حيّزه) عطف على قوله «في حيّز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حيّزه بأن يدخل من المرئي شيء في حيّز البصر كما يقوله أصحاب الانطباع فليس هناك مماسّة بين البصر والمرئي ولامداخلة (وإدراك البصر له سبيل و سبب ، فسبيله الهواء) الواقع بين البصر والمرئي (و سببه الضياء) المحيط بالمرئي إذ لو لم يكن الضياء

لم يتحقّق الإدراك (فإذا كان السبيل متّصلاً بينه و بين المرئي) غير منقطع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه إلى ماوراءه (والسبب قايم) موجود (أدرك ما يلاقي) أي أدرك البصر ما يلاقيه شعاعه (من الألوان والأشخاص) الواقعةفي منتهى المسافةالشعاعيّة (فاذاحمل البصر) يعني أرسلت خطوطهالشعاعيّة (على مالاسبيل له فيه) بأن يكون المرئى كثيفاً صقيلاً ليستفيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر (رجعراجعاً) أي رجع البصر عند وصوله إليهراجعاً و انعكس انعكاساً والمراد بالبصر شعاعه (فحكى ماوراءه) أي فأدرك ما وراءه و أخبر عنه (كالناظر في المرآة لاينفذ بصره في المرآة) أي شعاع بصره (فإذا لم يكن له سبيل) في المرآة لعدم الفرج والمسامات فيها (رجعراجعاً يحكي ماوراءه) ممّا وضعه من المرآة كوضعهامن البصر فيكون زاويةرجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها،فإذا وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولاشعور له بالرّجوع فيتوهّم أنّه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرأة فإذاكان الوجهقريباً منها كانت الخطوط الشعاعيّةالرّاجعة قصيرة فيظنّ أنّ صورته قريبة من سطحها،وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسبأنّ صورته غائرة في عمقها (وكذلك الناظرفيالماء الصافي يرجع)شعاع بصره(راجعاً فيحكي ماوراءه إذلاسبيل لهفي إنفاذ بصره) إلاّأنّه فرق بينالمرآة والماء فإنّ الشعاع البصري لاينفذ في جرم المرآة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف المآء فإنّالشعاع ينفذ فيجرمهفي الجملة فلذلك لايرجع على وجه الكمال . وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الله جلّ شأنه لايمكن إدراكه بالحواسّ لانتفاء المماسّةوالمداخلة فيه و استحالة أن يكونفي حيّز و طرف الخطوط الشعاعيّةوالهواء المتوسّط لأنّ ذلك من لواحقالجسميّة و توابعها (فأمّا القلب) أي النفس الناطقة (فإنّما سلطانه على الهواء (١)) أي

(١) قولهدوأما القلبفانما سلطانه علىالهواء» مقصودهشام بن الحكمأن يبينلميةعدم ادراكالانسان حقيقةذات البارىوحاصله انالعادة كالحاجبالجسمانى فكماأنالانسانفى بيت فيهمرآة لايمكن أنيدرك ماهو خارج عنالبيتلحجبالجدر والمرآة لاينفذفيهاأيضاً*

الهواء بالمدّ ما بين الأرض والسماء ، و يطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي و على كلّ خال وعلى الباطل و لعلّ المراد به هنا عالم الإمكان طولاً و عرضاً و تسميته بالهواء إمّا من باب تسمية الكلّ باسم الجزء أو باعتبار أنّه بُعد معيّن و فضاء في الخارج أو باعتبار خلوّه عن الوجود في حدّ ذاته و بطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحقّ بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الّذي وجوده لذاته كما يرشد إليه قوله تعالى « كلّ شيء هالك إلاّ وجهه » (فهو يدرك) أي فهو قابل لأن يدرك (جميع ما في الهواء و يتوهّمه) سواء حصل له إدراك الجمع بالفعل أولا و ذلك لأنّ النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم و قد خلقت لها آلات بدنيّة لتتصفّح بها صور المحسوسات و معانيها و تتنبّه لمشاركات بينها و مباينات فيحصل لها التجربة و سائر العلوم الضروريّة والمكتسبة كلاً أو بعضاً على تفاوت مراتبها (فإذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) و بلغ شعاع بصيرته إلى العدم الّذي يمنع من نفوذه و فيما بعده (رجع راجعاً) إلى ماوراه (فحكي ما في الهواء) من المهيّات والحقايق والكيفيّات (فلاينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ماليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعزّ) إذ ليس ذاته تعالى و ماله من صفات كماله و نعوت جلاله موجودة في الهواء (فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهّم من أمر التوحيد إلاّ ما في الهواء موجوداً) و ذلك بسبب رجوع البصيرة عمّا ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد إلى ما هو موجود فيه من الأُمور الممكنة (كما قلنا في أمر

---

* شعاع البصر بل يرجع فيرى مافي البيت كذلك العادة حجاب على بصيرة العقول لايمكن أن ينفذ بصيرة الانسان و يخرق حجاب العادة و من العادات انه لم يدرك شيئاً قط الا في مكان و حيز و عبر عنه هشام بن الحكم بالهواء وقد سبق ان الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب البعد أعني البعد المفطور، و بالجملة اذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى منعته عادته من أن يتصور شيئاً خارجاً عن المكان بل يتصور موجوداً جسمانياً في مكان و حيز و يزعم أنه الهه ولايمكنه تصور شي الا في مكان بمنزلة من في بيت مسدود حيث لايمكنه أن يرى شيئاً ليس في البيت. و هذا الكلام من هشام بن الحكم يدفع ما نسب اليه من التجسيم كما سيجيء ان شاء الله في محله (ش)

البصر) من أنّه إذا حمل على مالا سبيل له رجع راجعاً فحكى ماوراءه فيلزم حينئذ أن يدرك الله تعالى على صفات خلقه (تعالى الله أن يشبهه خلقه) والحاصل أنّ صنع القلب هو التصرّف في الممكنات والتقلّب في الماديّات والتعقّل للمهيّات و جزئيّاتها بتوسّط الآلات فإذا تصدّى لإدراك الواجب بالذّات لايدركه إلّا على سبيل إدراك المخلوقات و هو سبحانه متنزّه عن المادّة والمهيّة والمشابهة بالخلق فقد ظهر أنّه تعالى لايمكن إدراكه بالقلب كما لايمكن إدراكه بالحواسّ.

باب

(النهي عن الصفة بغير ماوصف به نفسه جل و تعالى)

((الاصل))

١ـ «عليّ بن إبراهيم، عن العبّاس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن» «حمّاد بن عثمان، عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك» «ابن أعين إلى أبي عبدالله عليه السلام: أنّ قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط» «فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب» «إليّ سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي » «ليس كمثله شيء و هو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون الله » «بخلقه المفترون على الله، فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد» «ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ و عزّ فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه» «فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عمّا يصفه الواصفون ولا تعدوا» «القرآن فتضلّوا بعد البيان».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك بن أعين

إلى أبي عبدالله عليه السلام أنّ قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة و بالتخطيط)
فمنهم من يقول أنّه مركّب من لحم ودم، و منهم من يقول: هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، و منهم من يقول هو على صورة إنسان فبعضهم
يقول: هو شابّ مخطّط مجعّد و بعضهم يقول: هو شيخ أشمط الرأس و نقل أبو
عبدالله الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن محيي الدّين شارح مسلم أنّه قال: قال
ابن قتيبة: الله صورة لا كالصور واستدلّ على ذلك بظاهر مارواه مسلم عن النبيّ
صلى الله عليه وآله قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته»(١)
و قد غلط في ذلك وهل قوله إلّا كقول المبتدعة أنّه تعالى جسم لا كالأجسام
لمّا رأوا أهل السنّة قالوا هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك فقالوا: هو جسم لا كالأجسام
والفرق أنّ لفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاصّ
بالأجساد، الأجساد حادثة، والعجب منه أنّ لآدم عليه السلام عنده صورة وقد أبقى الحديث على
ظاهره في أنّ لله تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف يقول لا كالصور و هل هذا
إلّا تناقض، ثمّ يقال له: إن أردت بقولك لا كالصور أنّه ليس بمركّب فيرد أنّه
ليس بصورة و إنّ اللّفظ لا يفيد ذلك وإنّ الحديث غير محمول على ظاهره وإنّك
وافقت القائلين بتأويله والتأويل فيه أنّ الضمير يعود إلى الأخ المضروب كما
صرّح به القرطبي، قال: معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب
وجه أبيه آدم عليه السلام. فإن قيل فينبغي أن يجتنب ماسوى الوجه من الأعضاء لأنّه
يشبه أعضاء آدم فالجواب أنّ الوجه قد اختصّ بما ليس في غيره إذ فيه البصر الّذي
يدرك به العالم و ما فيه من العجايب الدّالة على عظم قدرة الله تعالى، والسمع الّذي
يسمع به أمر الله تعالى و نهيه ويتعلّق به العلوم الّتي منها معرفة الله ومعرفة الرّسول
وفيه النطق الّذي شرّف به الانسان على سائر الحيوان، و على تقدير أن يكون
الضمير عايداً إليه سبحانه فنقول: الإضافة لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى « ناقة
الله و سقياها » و بيت الله، وقد اختصّ آدم بأن خلقه بيده ولم يقلّبه في الأرحام
ولم يدرجه من حال إلى حال. ونقول: المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان

(١) الصحيح ج ٨، ص ٣٢ من حديث أبي هريرة.

عند الأمير أي صفته لاختصاصه عليه السلام بصفات من الكمال و الفضائل و سجود الملائكة له تعظيماً أو إن كان سجودهم كان لله حقيقة فصفاته شبيهة بصفاته تعالى ومثل هذه التأويلات إلّا منع عود الضمير إليه سبحانه يجري فيما رواه البخاري(١) في باب السلام وخرّجه مسلم في باب خلق آدم عليه السلام « من أنّه قال تعالى لمّا خلق آدم على صورته: إذهب فسلّم على اُولئك النفر من الملائكة» على أنّ الضمير فيه يجوز أن يعود على آدم عليه السلام و مثل ذلك متعارف فلا يرد أنّ الكلام حينئذ غير مفيد لأنّه معلوم أنّه خلق على صورته و أيضاً يجري مثل هذه التأويلات فيما روي «أنّ الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورة الرّحمن» و نقل الآبي عن بعض علمائهم أنّه قال: هذه الرّواية لم تثبت عند أهل النقل و لعلّ راويها توهّم أنّ الضمير في الرّواية الأولى المعتبرة عايد إليه سبحانه فأبدل الضمير بالرّحمن من باب النقل بالمعنى. و إنّما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم و أقاويلهم لأنّ معرفة ذلك لايخلو من فائدة عند المناظرة مع أهل الخلاف (فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد) جزاء الشرط محذوف أي فعلت (فكتب إليّ) الصحيح والّذي عليه جمهور المحدّثين من العامّة والخاصّة و أكثر الفقهاء و الاُصوليّين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب إذا علم أنّه خطّه و هو عندهم معدود في المتصّل لإشعاره بمعنى الإجازة و قال السمعاني هو أقوى من الإجازة و دليلهم ما صحّ واشتهر من كتبه صلى الله عليه وآله إلى نوّابه وعمّاله و كذلك الخلفاء والأئمّة عليهم السلام بعده ومنه هذا الحديث وغيره، ولكن الرّاوي يقول: كتب إليّ أو أخبرني بكتابه أو في كتابه أو فيما كتب به إليّ كما في هذا الحديث ، ولا يجوز أن يطلق ويقول : حدثني أو أخبرني، وجوّز الإطلاق طايفة من المتقدّمين من محدّثي العامّة (سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعايد إلى مَن مبتدء محذوف والظرف خبر له والموصول مع صلته فاعل ذهب (فتعالى الله الّذي ليس كمثله شيء) فيه تنزيه له تعالى عمّا يقولون و إشارة إلى مخالفتهم في وصفه تعالى لنصّ القرآن (و هو السميع البصير) بلا سمع ولا بصر فيسمع ما يقولون و يرى ما يفعلون و يعلم ما يعتقدون ،وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثمّ صرّح بتنزيهه تعالى عمّا يقولون تأكيداً لما سبق بقوله (تعالى عمّا

(١) الصحيح: ج٨ ص ٦٢ كتاب الاستيذان ح١.

يصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون على الله) مالايليق به . و التشبيه في الحقيقة جحود و إنكار لأنّ ما يتصوّره المشبّهون و يعتقدون أنّه إله ليس هو الإله الّذي يثبته العقلاء و يقرّون به ثمّ أشار بعد تنزيهه تعالى عمّا يصفون إلى المذهب الصحيح بقوله (فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى) الّتي بعضها صفات كماليّة وبعضها صفات فعليّة و بعضها صفات تنزيهيّة اشتملت على جميعها إجمالاً قوله تعالى « ليس كمثله شيء» (فانف عن الله تعالى البطلان) كمازعمه الملاحدة والثنويّة و عبدة الأوثان والنيران و عبدة الشمس والمشتري و غيرهم من أصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع (و التشبيه) بخلقه كمازعمه المجسّمة والمصوّرة والكرامية والقايلون بأنّه في جهة و مكان و بأنّ له كلاماً ككلامنا و صوتاً كصوتنا و سمعاً و بصراً كسمعنا و بصرنا وصفات زايدة كصفاتنا وأصحاب البطلان والتشبيه هم المحجوبون عن ربّهم بالمقايسات الحسيّة والاعتبارات الوهميّة (فلا نفي ولاتشبيه) في أمر التوحيد و هذا في اللّفظ إخبار و في المعنى نهي عن القول بهما (هوالله الثابت الموجود) الّذي لا يعرضه التغيّر من وصف إلى وصف والتحوّل من حال إلى حال ولايسبقه عدم ولايلحقه انقطاع و هو الموجود أزلاً و أبداً (تعالى الله عمّا يصفه الواصفون) من صفات الخلق ولواحق الإمكان ،و هذا إعادة لما مرّ تأكيداً له (ولاتعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان) إذ مدار القرآن على التوحيد المطلق و التنزيه التامّ و بيان القواعد الكليّة الّتي بها يكون صلاح نوع الانسان في معاده و معاشه فلايجوز لأحد التجاوز عمّا نطق به لأنّ كلّ ما فيه وثيق الأركان رفيع البنيان متين البرهان معدن الإيمان فكلّ وصف لايوافقه باطل ،و كلّ قول لايطابقه كاذب، و كلّ أمر لايناسبه ساقط و إنّما قال «بعد البيان» لأنّ الضلال بعده أقبح من الضلال قبله والإثم المترتّب عليه أتمّ و أشدّ لالأنّ الضلال قبله لاإثم فيه كماظنّ.

((الاصل))

٢- « محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم» « ابن عبدالحميد ، عن أبي حمزة قال: قال لي عليّ بن الحسين عليهما السلام : يا أبا » « حمزة إنّ الله لا يوصف بمحدوديّة ، عظم ربّنا عن الصفة، فكيف يوصف »

«بمحدوديّة من لايحدّ ولاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصاروهواللّطيف الخبير»

((الشرح))

(محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي حمزة قال: قال لي عليّ بن الحسين عليهما السلام: يا أباحمزة إنّ الله لايوصف بمحدوديّة) أي لايكون له هذه الصفة في الواقع فلايجوز لأحد أن يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسماً أو صورة أو ذاأطراف و نهايات أوذا أجزاء وكيفيّـات إلى غير ذلك من الأمور الموجبة لتحديده(عظم ربّنا عن الصفة)أي من أن يكون له صفة لأنّ كلّ ذي صفة مفتقر إلى الغير ناقص في حدّ ذاته، و فيه دلالة على أنّ صفاته الكماليّة عين ذاته المقدّسة (و كيف يوصف بمحدوديّة من لايحدّ) أي من ليس له حدّ عرفيّ ولالغويّ لتنزّهه عن الأجزاء و النهايات وتقدّسه عن الأطراف والغايات ، وقد روي«أنّ رجلاً من الزّنادقة قال لمولانـا الرّضا عليه السلام:فحدّه لي، قال: لاحدّ له قال: ولم؟ قال : لأنّ كلّ محدود متنـاه إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزّيادة احتمل النقصان فهوغيرمحدودولامتزايد ولامتناقص ولامتجزّى ولامتوهّم»(١) (ولاتدركه الأبصار) لتنزّهه عن قبول الإشارة الظاهرة الحسيّة والإشارة الباطنة العقليّة كماعرفت(و هو يدرك الأبصار) لإحاطة علمه بالمبصرات والمعقولات (و هو اللّطيف) أي البعيد عن إدراك الخلق له أو البرّ بعباده، الّذي يلطف بهم و يرفق من حيث لايـعلمون أو العالم الكامل في الفعل والتدبير أو الخالق للخلق اللّطيف الّذي يعجزعن إدراك أعضائه و جوارحه أبصار الناظرين و من تعقّل خواصّه و منافعه عقول العارفين أو فاعل اللّطف رأفة بعباده و هو ما يتقرّب معه العبد من فعل الطاعة و يبعد عن المعصية كإنزال الكتب و إرسال الأنبياء و نصب الأوصياء (الخبير) أي العالم بحقائق الأشياء و غوامضها و دقايقها، والخبر بالضم العلم يقال لي خُبر به أي علم و فلان خبير بالشيء أي عالم بكنهه ومطّلع على حقيقته، واللّطيف بالمعنى الأوّل يناسب

(١) احتجاج الطبرسي ص٢١٦.

قوله «لاتدركه الأبصار» والخبير يناسب قوله «و هو يدرك الأبصار».

((الاصل))

٣- « محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن »
« بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد، عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز و محمّد بن الحسين»
« قالا: دخلنا على أبي الحسن الرّضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رأى ربّه في»
« صورة الشابّ الموفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة و قلنا : إنّ هشام بن سالم و»
« صاحب الطاق والميثمي يقولون : إنّه أجوف إلى السرّة والبقيّة صمد. فخرّ »
« ساجداً لله ثمّ قال: سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك،»
« سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك ، سبحانك كيف طاوعتهم »
« أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك ، اللهمّ لا أصفك إلاّ بما وصفت به نفسك ولا أشبّهك»
«بخلقك ، أنت أهلٌ لكلّ خير ، فلاتجعلني من القوم الظالمين. ثمّ التفت إلينا »
«فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره، ثمّ قال: نحن آل محمّد النمط الاوسط الّذي»
« لايدركنا الغالي ولايسبقنا التالي ، يا محمّد إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر إلى »
« عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق و سنّ أبناء ثلاثين سنة، يا محمّد! عظم »
« ربّي عزّ وجلّ أن يكون في صفة المخلوقين، قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه»
«في خضرة ؟ قال: ذاك محمّد صلى الله عليه وآله كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب»
« حتّى يستبين له ما في الحجب، إنّ نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و »
« منه غير ذلك. يا محمّد ما شهد له الكتاب والسنّة فنحن القائلون به».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز ، و محمّد بن الحسين قالا: دخلنا على أبي الحسن) عليّ بن موسى (الرّضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمّداً رأى ربّه في صورة الشابّ الموفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة) قيل: الشاب الموفّق هو الّذي

أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة ،وفي النهاية الأثيريّة الشابُّ الموفّق الّذي وصل إلى الكمال في قليل من السنّ .و قال الفاضل الأستر آبادي: يحتمل أن يكون الشابّ الموفّق من باب الاشتباه الخطّي و أن يكون في الأصل الشابّ الرّيق كما هو المتعارف في كتب اللّغة. أقول : الموفّق كما هو المصحّح في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام و هو المرويّ عن طرق العامّة رووا أنّه صلّى الله عليه وآله رأى ربّه في صورة الشابّ الموفّق من أبناء ثلاثين سنة و رجلاه في خضرة وباقي جسده خارج» فالحكم بالاشتباه خطأ و كانّه حكم به باعتبار أنّ الرّيق له معنى مناسب هنا لا نّ الرّيق على وزن ضيق ذو بهجة و بهاء من راق الشيء إذا بلغ (و قلنا إنّ هشام بن سالم) قال العلامة في الخلاصّة هو ثقة ثقة و كان الحديث ضعيفاً لا يقدح فيه (و صاحب الطاق) هو محمّد بن علي بن النعمان أبو جعفر الأحول الصراف في طاق المحامل بكوفة (والميثمي يقولون إنّه أجوف إلى السُرّة) أي ذو جوف وخالي الدّاخل و جوف كلّ شيء قعره (والبقيّة صمد) أي مصمد مصمت لا جوف له (فخرّ)أي سقط على الأرض (ساجداً لله) تخشّعاً وتخضّعاً لعظمته(ثمّ قال) في سجوده على الظاهر (سبحانك) أنزّهك تنزيها عمّا لا يليق بك من التشبيه والتوصيف (ما عرفوك) على ما ينبغي من معرفتك (ولا وحّدوك) (١) على ما وجب لك من

---

(١) قوله «ولا وحدوك» ان كان هذا الخبر صحيحاً موافقاً للواقع بجميع ما فيه لزم كون مؤمن الطاق وهشام بن سالم والميثمي ـ وهو أحمد بن حسن بن اسماعيل من أولاد ميثم التمار ـ غير موحدين وهذا ينافى ثقتهم ومنزلتهم عند الائمة عليهم السلام وربما ينسب مثل قولهم الى هشام ابن الحكم على ما يأتى ان شاء الله ويأتى ما عندنا فى ذلك ونقدم بيان امور: الاول ان الكفر و الايمان يدور مدار الاقرار بالتوحيد والرسالة فمن اعترف بهما مؤمن ومن أنكر أحدهما كافر و قد يستلزم اعتقاد شىء نفى أحدهما لزوماً بيناً فصاحب ذلك الاعتقاد كافر، وقد يستلزم لزوماً غير بين وهذا لا يوجب الكفر اذ لا يدل على انكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الاول قول من يذهب الى أن أحكام الشريعة الصادرة من نبينا (ص) كانت بمقتضى فكره وعقله مناسبة للمصالح فى عصره فانه من اللوازم البينة لانكار النبوة وكذلك من يعيب أحكامه (ص) ويظن أن عند الناس أحكاماً وقوانين أحسن منه، مثال الثانى القول بالتجسيم فانه يستلزم انكار الواجب تعالى لزوماً*

. . . .

*غير بين اذلا يعلم أن القائل به يفهم أن الجسم مركب والمركب محتاج الى الاجزاء فهو ليس بواجب الوجود، وهذا ليس مما يفهمه جميع الناس فالحق عدم الحكم بكفر اهل التجسيم ان لم يكن ممن له المام بهذه المسائل.

الامر الثانى: ان كثيراً من محدثى العامة والكرامية بل الاشاعرة يثبتون له تعالى صفات الجسم ولوازم الجسمية ويتبرؤن من التجسيم مثلا يقولون انه على العرش حقيقة، وانه يرى فى الاخرة، ورآه نبينا (ص) بعينى رأسه وانه ينزل فى كل ليلة جمعة ولكن ليس جسماً، وهذا تناقض يلتزمون به ولا يبالون، وهذا يدل على عدم تفطنهم لكثير من اللوازم البينة أيضاً وعندنا هو عين التجسيم.

الامر الثالث: قدمر من كلام هشام بن الحكم دليل على نفى التحيز والتمكن ومع ذلك نقلوا عنه القول بالتجسيم فان صح النقل فلابد أن يحمل قوله وقول أمثاله بالجسم على خلاف ظاهره اذ الجسم لا يوجد الا فى مكان وحيز بالبديهة وهم نفوا المكان فكانهم أرادوا بالجسم الموجود المستقل بذاته اذ لم يجدوا لفظاً فى التعبير عنه أقرب فى التفهيم من لفظ الجسم كما رأينا فى تعبيرات المتأخرين انه تعالى جوهر، أوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطح من قسمى الممكن ولا الماهية التى هى حد الوجود، اوقالوا أنه تعالى شىء يعنون ان له حقيقة و وجوداً و ليس عرضاً واعتبارياً و عليهذا فيكون تخطئة الامام (ع) اياهم فى تعبيرهم الموهم الباطل لا فى أصل اعتقادهم.

الامر الرابع: الوجود حقيقة واحدة والماهيات حدود و اعتبارات عارضة وربما شبهت ذلك بما ثبت فى عصرنا من أن النور والصوت والكهرباء تموجات فى الهواء أو الاثير نظير تموج الماء بالقاء شىء فيه فهى حقيقة واحدة يظهر فى أذهاننا تارة فى الصوت و تارة فى النور وأخرى الكهرباء وكذلك الوجود بناء على اصالته حقيقة واحدة يختلف بالشدة والضعف والماهيات مظاهر لمراتبه فى فكرنا وذهننا، وأيضاً تحقق فى عصرنا نوع من النور غير مرئى بالبصر وينفذ فى أجسام غير مشفة ويؤخذ به التصوير من باطن الانسان كمارآه كل أحد ومع ذلك لا نرى هذا النور وهو نور فلا يبعد أن يكون مجبولا فى فطرة كثير منهم وان لم يمكنهم التعبير عنه أن الجسم يختلف اختلافاً بحسب العوالم المختلفة مع حفظ حقيقة واحدة فليكن هذا على ذكر منك حتى يحين حينه ان شاء الله. (ش)

توحيد و تنزيهك عن المشابهة بخلقك (فمن أجل ذلك و صفوك) بصفات المخلوقين و نعوت المصنوعين (سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك) في قولك و هو اللّطيف الخبير. وليس كمثله شيء. ولم يكن له كفواً أحد. ولاتدركه الأبصار إلى غير ذلك من النعوت الجلاليّة و الصفات الكماليّة (سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك) مخالفاً لكتابك و سنّة نبيّك بل لصراحة عقولهم (اللّهم لاأصفك إلاّ بما و صفت به نفسك ولا اُشبّهك بخلقك أنت أهل لكلّ خير) يعني كلّ خير أنت مبدؤه ومنشأه، أو المراد أنت أهل لكلّ صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا (فلاتجعلني من القوم الظالمين) دعاء لحفظ عصمته مع تقدّس ذاته عن الاتّصاف بالظلم تواضعاً لله و هضماً لنفسه. أو تعليم لخواصّ شيعته، أو ابتهال لدفع ما استحقّوا من العذاب عن نفسه المقدّسة لأنّ شوم الظلمة قد يحيق بمن وراءهم لقوله تعالى « و اتّقوا فتنة لاتصيبنّ الّذين ظلموا منكم خاصّة» و ربّما يستفاد من هذا الكلام أنّ أسماءه تعالى و صفاته توقيفيّة (١) بمعنى أنّه لايجوز أن يسمّى إلاّ بما سمّى به نفسه أو سمّاه به رسوله و يندرج فيه ما انعقد على التسمية به اجماع فما لم يرد فيه إذن ولامنع لايجوز. و اختلفت العامّة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف و قيل بالمنع، و قيل : إنّ أوهم معنى يستحيل امتنع وإن لم يوهم جاز. وقال الباقلاني : يجوز أن يسمّى بكلّ ما يرجع إلى مايجوز في صفته كسيّد وحنّان مالم يجمع على منع مايجوز مثل عاقل و فقيه وسخيّ قال : و كره مالك التسمية بسيّد و حنّان بناءً على أنّه لم يرد عنده فيهما إذن و لامنع

---

(١) قوله « وربما يستفاد من هذا الكلام أن اسماءه وصفاته» لقد أحسن الشارح اذ ربط بين توقيفية الاسماء وبين هذه المسئلة . ولاشك أن الانسان لايعرف من صفاته تعالى شيئاً الا ما عرفه القرآن والسنة، أما مادل عليه العقل من علمه وقدرته وحياته فليس خارجاً عما في القرآن والمقصود من صفاته الممنوعة مايوجب تحديد ذاته تعالى بحدود الممكنات وانما منع من اطلاق أسماء لم يرد بها نص عليه تعالى لدلالتها على صفة لانعلم ثبوتها واذا علم ثبوت صفة له تعالى لايمنع من اطلاق اسم يدل على تلك الصفة. (ش)

وأمّا مالايجوز في أصله فلايسمّى به وإن كان الله تعالى وصف به نفسه بالفعل المشتقّ منه ذلك الاسم نحو «الله يستهزىء بهم» و« سخر الله منهم» ومكر الله فلا يقال: يا مستهزىء وياساخر وياماكر لأنّ ما يستحيل عليه تعالى لايجري منه عليه إلاّ قدر ماأطلقه السمع. وهم أيضاً اختلفوا في صبور ووقور فمنعه الباقلاني لأنّ الوقور الّذي يترك العجلة في دفع مايضرّه، والصبور الّذي يتحمّل الأذى. وبعضهم أجاز ذلك بناء على أنّ معناهما يرجع إلى الحلم (ثمّ التفت إلينا فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره) أي فاعلموا واعتقدوا أنّه تعالى غير ماتوهّمتموه و ذلك لأنّ الآلات البدنيّة والعقول البشريّة لكونها قاصرة عن إدراك ذاته و تناول صفاته كلّ ماأدركته فهو مخلوق محدود مثلها بعيد عن جناب الحقّ وساحة القدس، وسرّ ذلك أنّ النفس الناطقة لاتدرك الجزئيّات الموجودة في نفس الأمر ومهيّاتها إلاّ بالآلات الجسمانيّة فلاتقدر أن تدرك الجزئي المجرّد المنزّه عن المهيّة والموادبالكلّيّة (ثمّ قال: نحن آل محمّد النمط الأوسط) أي الجماعة القايمين على الوسط يعني العدل في العلم والعمل، وينبغي أن يعلم أنّ طريق السالكين إلى الله تعالى إنّما يستقيم بالعلم والعمل، والعلم طريق القوّة النظريّة والعمل طريق القوّة العمليّة وكلّ واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الإفراط و رذيلة التفريط كالإبطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمّد عليهم السلام (الّذي لايدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراده باعتبار اللّفظ والأصل أن يقول لا يدركه بالضمير للموصول إلاّ أنّه أتى بضمير المتكلّم من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلّم للتصريح بالمقصود كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: « أنا الّذي سمّتني أمّي حيدرة» والعالي بالعين المهملة المتجاوز عن حدّ الفضايل الإنسانيّة الّتي مدارها على الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة و بالغين المعجمة من الغلوّ الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب ممّا ذكر (ولايسبقنا التالي) أي لايسبق إلينا التالي، بالحذف والإيصال ليوافق قوله: « لايدركنا» ، والتالي هو المقصّر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع في طرف التفريط منها، والمقصود من هاتين الفقرتين هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين إليهم و عدم لحوق المقصّرين

بهم، مع الإشارة إلى أنّ ولاية أُمور العباد ووراثة علم النبوّة و خلافة الأُمّـة موجودة فيهم وأنّ بهم يكتسب الشخص تلك الفضائل ويستحقّ تلك الخصائل ولاريب في ذلك فإنّ الفضائل وإن وجد بعضها في غيرهم فعنهم مأخوذ و إليهم منسوب وبالله التوفيق (يا محمّد إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله حين نظر إلى عظمة ربّه) ورأى نورها ببصيرة قلبه (كان في هيئة الشابّ الموفّق و سنّ أبناء ثلاثين سنة) يعني أنّ الظرف حال عن فاعل رأى لاعن الربّ ومعناه أنّ محمّداً صلّى الله عليه وآله كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الربّ جلّ شأنه كما زعموا لتعاليه عن الهيئة و الصورة و الوجود المحدود بزمان، فإن قلت نظره هذا إلى عظمة ربّه كان بعد البعثة وقد بعث بعد مامضى من عمره الشريف أربعون سنة فكيف صحّ أنّه كان حينئذ في سنّ أبناء ثلاثين قلت: كون هذا النظر بعد البعثة غير معلوم على أنّه لو ثبت ذلك فلامنافاة لأنّه قال: كان في هيئة الشابّ الموفّق و في هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنّه كان له حينئذ ثلاثون سنة و يحتمل أن يعود. ضمير كان إلى الربّ و يكون هذا الكلام وارداً على سبيل الإنكار ولكنّه بعيد جدّاً (يا محمّد عظم ربّي عزّ و جلّ) أي جاوز قدره ورفع شأنه (أن يكون في صفة المخلوقين) لوجوب التباين بين الخالق و المخلوق و امتناع اتّصافه بما هو من لواحق الإمكان (قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة ؟ قال: ذلك محمّد) يعني أنّ الضمير في قوله «و رجلاه في خضرة و باقي جسده خارج» راجع إلى محمّد صلّى الله عليه وآله لا إلى الربّ تعالى شأنه كما فهموه لتعاليه عن أن يكون له جسد و رجل و تشابه بخلقه (كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه) و عرفه حقّ المعرفة الّذي هو في أعلى مراتبها المقدورة للبشر (جعله في نور) أي جعل الربّ محمّداً صلّى الله عليه وآله أو جعل قلبه في نور من تجلّياته (مثل نور الحجب) (١) الّذي هو أيضاً

(١) قوله «مثل نور الحجب» قال العلامة المجلسى (ره) فى البحار اعلم أنه قد تظافرت الاخبار العامية والخاصية فى وجود الحجب والسرادقات وكثرتها، ثم قال: وظاهر اكثر الاخبار أنها تحت العرش ويلوح من بعضها أنها فوقه وروى من طريق المخالفين عن النبى (ص) «ان الله تبارك وتعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لاحرقت سبحات وجهه مادونه» الى أن قال-: والتحقيق أن لتلك الاخبار ظهراً وبطناً وكلاهما حق فاما ظهرها فانه سبحانه كما *

من تجلّيات عظمته و كبريائه لتحصل المناسبة التامّة بينه و بين الرّبّ (حتّى يستبين له ما في الحجب) من العظمة وصفات الكمال و نعوت الجلال. و إضافة النور إلى الحجب إمّا بيانيّة لأنّ نور عظمته حجاب مانع من رؤيته، أو لاميّة إن أريد بالحجب مقامات العارفين إذ لكلّ مقام نور من عظمته يظهر للعارف إذا بلغه و أرفع تلك المقامات و أعلاها هو الّذي بلغه سيّد العارفين حتّى شاهد نوره على أكمل ما يتصوّر للبشر ببصيرة قلبه بل ببصر عينه، ولايبعد ذلك كما يرشد إليه حكاية موسى على نبيّنا و عليه الصلوة والسلام في رؤيته لنور شجرة الطور، والنور في الموضعين على هذا التفسير محمول على ظاهره و يمكن أن يراد بالنور الأوّل منتهى ما عرفه المقرّبون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه و تنزيهه عمّا لا يليق به وقد تضمّن على جميع ذلك قوله تعالى «ليس كمثله شيء» و هذه المعرفة تحجب عن معرفة ماوراء ذلك من تخييله و تمثيله و تجسيمه و تصويره و تشبيهه و رؤيته، فمعنى الحديث ـ والله أعلم ـ أنّه كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه اللّطيف و عقله الشريف جعل الرّبّ قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه و قد عرفت أنّ منتهى معرفته حجاب فلذلك قال: مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرّؤية بل من جميع مالايليق بذاته المقدّسة فإنّ ذلك النور مانع منها كما أنّ نور الحجب الّذي هو نور العظمة مانع منها، و غاية تلك المعرفة الّتي عبّر عنها بالنور أن يستبين له صلّى الله عليه وآله ما في الحجب ممّا يجوز له تعالى شأنه و مالايجوز و كون رجليه في خضرة كناية عن أنّ قلبه في سبيل المعارف الإلهيّة كان مستغرقاً في بحار معرفة مايليق به من الصفات

* خلق العرش والكرسى مع عدم احتياجه اليهما كذلك خلق عندهما استاراً وحجباً وسرادقات. وقال أما بطنها فلان الحجب المانعة عن وصول الخلق الى معرفة كنه ذاته وصفاته امور كثيرة منها مايرجع الى نقص المخلوق وقواه ومداركه بسبب الامكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يتبع ذلك من جهات النقص والعجز وهى الحجب الظلمانية، ومنها مايرجع الى نوريته و تجرده و تقدسه ووجوب وجوده و كماله وعظمته وجلاله وساير مايتبع ذلك وهى الحجب النورانية الى آخر ماقال. (ش)

الكماليّة والنعوت الجلاليّة لم يكن في وسعه التجاوز عنها إلى ذاته الحقّة الأحديّة ويمكن أيضاً أن يراد بالنورين العلم وبالحجب الملائكة القدسيّة والجواهر العقليّة(١) وإلى هذا أشار سيد المحقّقين بقوله من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسيّة وأنوار عقليّة وهم حجب أشعة جمال نور الانوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتّصال برب الأرباب والنفس الانسانيّة إذا استكملت ذاتها الملكوتيّة ونفضت الجلبات الهيولاني ناسبت نوريّتها نوريّة تلك الأنوار وشابهت جوهريّتها جوهريّتها فاستحقّت الاتّصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها و مطالعة ما في ذواتها من صور الحقايق المنطبعة فيها، و إلى ذلك أشار عليه السلام بقوله «جعله في نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما في الحجب»(٢) يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتّى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقايق والعلوم. أقول: هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا والله أعلم بمراد وليّه (إنّ نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و منه غير ذلك) من الألوان هذا تعليل لوصف النور الّذي كان رجلاه صلى الله عليه وآله بالخضرة و تحقيق له وينبغي أن لايشكّ في أنّ الله تعالى في عالم الغيب أنواراً متّصفة بالصفات المذكورة ولكن

(١) قوله «الملائكة القدسية والجواهر العقلية» عطف تفسير فان الجواهر العقلية هم الملائكة والاختلاف بينهما بحسب الاصطلاح فقط. (ش)

(٢) قوله «حتى يستبين له ما فى الحجب» قال المجلسى ـ رحمه الله ـ فى البحار بعد ما سبق نقله وبعد كلام لاحاجة الى نقله: فترتفع الحجب بينه و بين ربه سبحانه فى الجملة فيحترق مايظهر عليهم من أنوار جلاله تعيناتهم و اراداتهم و شهواتهم فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقائه وفنائهم و ذلهم وغناه وافتقارهم بل يرون وجودهم المستعار فى جنب وجوده الكامل عدما وقدرتهم الناقصة فى جنب قدرته الكاملة عجزاً بل يتخلون عن اراداتهم و علمهم و قدرتهم فيتصرف فيهم ارادته و علمه و قدرته سبحانه فلايشاؤن الاأن يشاء الله، ولايريدون سوى ماأراد الله، و يتصرفون فى الاشياء بقدرة الله فيحيون الموتى ويردون الشمس و يشقون القمر كماقال أمير المؤمنين (ع) «ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية» الى آخر ماقال. (ش)

لايراها إلاّ أصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الأوهام و علائق الأبدان وقد يظهر لبعض المجرّدين شيء (١) من ذلك كالبرق الخاطف، وصحّ أيضاً أن يراد بالنور الأخضر علمه تعالى باعتبار تعلّقه بما اخضرّ من الكاينات و بالنور الأحمر علمه باعتبار تعلّقه بما احمرّ منها و بالنور الابيض علمه باعتبار تعلّقه بماابيضّ منها ،و يؤيّده ما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه‌الله في هذا الحديث «أنّ نورالله منه أخضر ما اخضرّ و منه أحمر ما احمرّ ومنه أبيض ما ابيضّ وغير ذلك» ويحتمل أن يراد بتلك الأنوار صفاته تعالى فيراد بالنور الأخضر قدرته(٢) على الممكنات و إفاضة

---

(١) قوله «وقد يظهر لبعض المجردين» قال صدر الحكماء المتألهين (قد) فى شرح الحديث ماحاصله أن تلك الحجب الالهية متفاوتة النورية بعضها أخضر و منه احمر وأبيض و منه غير ذلك فالنور الابيض ما هو أقرب الى نور الانوار والاخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالى حجب الاجرام الفلكية و غيرها و الاحمر هو المتوسط بينهماو ما بين كل اثنين من الثلاثة من الانوار ما يناسبها و تلك واقعة فى طريق الذاهب الى الله بقدمى الصدق والعرفان لابد من مروره عليها حتى يصل اليه تعالى فربما يتمثل لبعض السلاك فى كسوة الامثلة الحسية وربما لايتمثل انتهى وكلام الشارح ناظر اليه ومقتبس منه ونقله المجلسى ره ايضا.(ش)

(٢) قوله «فيراد بالنور الاخضر قدرته» الملازمة العرفية بين الخضرة و الحيوة ناشئة من عادة الانسان حيث رأى النبات أخضر و كل أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحيوة. و أما الملازمة بين الحمرة والغضب فلان الغضب يؤدى الى الجرح والقتل واراقة الدماء، والملازمة بين البياض والرحمة للصفاء من الكدورة و كل ذلك حاصل فى ذهن الانسان بتكرار المشاهدات، والانوار المعنوية الفايضة على الموجودات اذا تجلى على روح الانسان تصور بصورة تناسب ما فى ذهنه فالاتصاف بالخضرة والحمرة شيء يحصل بعد وروده فى ذهن الانسان لأن النور فى ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض هذا عند الشارح. وأما التأويل الذى نقلناه عن صدر المتألهين فهو يصرف الالوان الى ذات النور فى ذاته لا باعتبار ذهن الانسان وهو الصق بعبارة الحديث فان الظاهر منه أن النور بذاته أخضر أو أحمر، ومثال تأويل الشارح*

الأرواح الّتي هي عيون الحيوة و منابع الخضرة وبالنورا لأحمر غضبه و قهره على جميع الكاينات بالإعدام والتعذيب و بالنور الأبيض رحمته ولطفه على عباده أمّا الّذين ابيضّت وجوههم ففي رحمة الله إلى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولايبعد أن يوصف علم البشر و معرفته بتلك الأنوار على هذين المعنيين بما يوصف به تلك الأنوار باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم (يا محمّد ماشهد له الكتاب والسّنّة فنحن القائلون به) وقد شهداله بأنّه لاتدركه الأبصار، وليس كمثله شيء ولايشبهه

---

*أن يرى الانسان نوراً واحداً تارةأخضر و تارة أحمر من وراء زجاج ملون. ومثال تأويل صدر المتألهين أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة كما فى البلورة البيضاء ولكن كلامه يبتنى على حفظ الحقائق فى عوالم مختلفة، كما أن الجسم فى عالم المادة جسم و فى عالم البرزخ جسم و فى العوالم بعده أيضاً جسم لاينفك عنه ماهيته وان تغير بوجه بمقتضى كل عالم و نظيره فى الطبيعيات أن الماء الحار ينبث بخاراً فى الهواء وليس فيه حرارة مادام بخاراً فاذا اتفق أن رجع من حال البخارية الى حال الميعان دفعة وجد فيه الحرارة أعنى أحس به فالحرارة محفوظة فى حال الميعان وحال التبخر وليس محسوساً حال التبخر نظير الحرارة التى يقول بها الاطباء فى بعض الادوية كذلك الخضرة والحمرة فى الانوار المعنوية امر حقيقى اذا تمثل للعارف ظهر بلون ذاته والماهيات جميعها فى عالم العقول تحفظ ذاتها وحقيقتها وقد صرح صدر المتألهين فى مواضع من كتبه بما ذكر .

ثم ان العلامة المجلسى نقل فى تفسير ألوان الحجب فى مرآة العقول قول صدر المتألهين اولا و تأويل الشارح ثم حكى عن والده وجهاً آخر وحاصله أن لكل شيء مثالا فى عالم الرؤيا والمكاشفة و تظهر تلك الصور والامثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها فى النقص و الكمال و شأن المعبر أن ينتقل منها الى ذواتها. والنور الاصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هوالمجرب فى الرؤيا فانه كثيراً ما يرى الرائى الصفرة فى المنام فيتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها والنور الاحمر المحبة كما هوالمشاهد فى وجوه المحبين وقد جرب فى الاحلام أيضاً والنور الاخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر لانه (ع) فى مقام غاية العرفان كانت رجلاه فى خضرة الى آخر ماقال و هذا حكاية الواقع و تحقيق صدر المتألهين بيان سره جزى الله جميعهم عن الاسلام والعلم خير الجزاء . (ش)

خلقه ولا يوصف بصفاتهم.

((الاصل))

٤ - «علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر»
«البرقي: قال: حدثني عباس بن عامر القصباني قال: أخبرني هارون بن الجهم»
«عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض»
«أن يصفوا الله بعظمته لم يقدروا»

((الشرح))

(علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي) في بعض النسخ أحمد بن بشير بالياء المثناة من تحت بعد الشين (قال حدثني عباس بن عامر القصباني) ثقة كثير الحديث (قال أخبرني هارون بن الجهم، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء و الأرض) و تعاونوا و تظاهروا (أن يصفوا الله بعظمته) التي له (لم يقدروا) إذ قد ضربت حجب العزة و استار المنعة بينها و بينهم لان عظمتها بحر لا قعر لها يصل إليه النظر ولا ساحل لها يقع عليه البصر ولا غاية لها يقف عندها الفكر، فالعقل لا يجد حقيقتها و إن غاص في أعماقها ولا يبصر ساحلها وإن نظر إلى أطرافها و من البين أن ما يستحيل إدراكه و تحديده لا فرق في العجز عنهما بين أن يتوجه إليه عقل واحد أو عقول متكثرة على سبيل التعاون والتظاهر، ثم هذا الكلام و إن كان في اللفظ إخباراً عن كمال عظمته جل شأنه لكنه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها و تحديد قدرها.

((الاصل))

٥ - «سهل، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام:»
أن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسم ومنهم»

« من يقول صورة فكتب عليه السلام بخطّه، سبحان من لا يُحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء »
« و هو السميع العليم - أو قال: البصير » -.

((الشرح))

(سهل) الظاهر أنّ روايته عن سهل بلا واسطة، و يحتمل أن يكون صدر السند محذوفاً بقرينة السابق يعني عليّ بن محمّد، و محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد (عن إبراهيم بن محمّد الهمداني) فهذا الحديث على الأوّل من عوالي الاسناد بلا خلاف لكونه من الثنائيّات و على الثاني من عوالي الأسناد على الأشهر لكونه من الثلاثيّات (قال: كتبت إلى الرّجل عليه السلام) قال الصدوق في كتاب التوحيد بعد هذا القول: يعني أبا الحسن عليه السلام (أنّ من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم) أي جسم كسائر الاجسام أو جسم لا كسائر الأجسام كما هو مذهب جماعة من العامّة، و كلّ من قال: هو جسم قال: ساكن في أشرف الأماكن و أعلاها و هو العرش و قال: تعاليه يمنع من السكون في أدناها (و منهم من يقول صورة) أي هو صورة كسائر الصور، و جوهر حالّ في جوهر آخر، أو هو صورة لا كسائر الصور كما هو أيضاً مذهب حماعة من العامّة وهؤلاء الموالي قد أصابوا في بعض الاُصول و هو أمر الرّسالة والإمامة و اخطأوا في بعضها، وهو أمر التوحيد و إنّما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقايق كما في أكثر العوام أو التشبّث بظواهر بعض الآيات أو بتقرير بعض من لم يعرفوه من العامّة و عدم رجوعهم إلى إمامهم وقد وقعت البراءة من أضرابهم في بعض الرّوايات (فكتب بخطّه سبحان من لا يُحدّ) إذ ليس له جزء ولا نهاية فليس له حدّ عرفيّ ولا حدّ لغوي (ولا يوصف) إذ ليس له صفة حتّى يوصف بها و كلّ ما اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس من صفاته و كلّ ما هو من صفات كماله فهو عين ذاته ولمّا نزّهه عن الحدّ والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء أشار إلى أنّ الواجب عليهم اتّباع القرآن بقوله (ليس كمثله شيء) فانّ من نظر إليه علم أنّ كلّ قول يقتضي مماثلته بشيء من الأشياء كاذب و كلّ عقد يوجب مشابهة

بنحو من الأنحاء باطل، ثمّ أشار إلى أنّه ليس بغافل عمّا يقولون ولا بجاهل عمّا يعتقدون فيجزيهم بما كانوا يعملون بقوله (و هو السميع العليم) يسمع ما يقولون بأفواههم وما يفترون ،ويعلم ما يسرّون و ما يعلنون (أوقال: البصير) بدل العليم والبصير العالم بالخفيّات و قيل: العالم بالمبصرات، و هو على التقديرين نوع من العلم المطلق.

((الاصل))

٦- « سهل ، عن محمّد بن عيسى، عن إبراهيم ، عن محمّد بن حكيم ، قال: كتب» « أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام إلى أبي : أنّ الله أعلا و أجلّ و أعظم من » « أن يبلغ كنه صفته ، فصفوه بما وصف به نفسه و كفّوا عمّا سوى ذلك».

((الشرح))

(سهل ، عن محمّد بن عيسى ، عن إبراهيم ، عن محمّد بن حكيم قال : كتب أبو-الحسن : موسى بن جعفر عليهما السلام إلى أبي أنّ الله أعلا و أجلّ و أعظم من أن يبلغ كنه صفته) أي نهايتها إذ ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها أو حقيقتها إذ ليس لصفته حقيقة ملتئمة من أجزاء خارجيّة أو ذهنيّة فصفوه بما وصف به نفسه (١) و هو أنّه خالق كلّ شيء و له الخلق والأمر ولا شريك له ولا

---

(١) قوله « فصفوه بما وصف به نفسه» المعروف بين العلماء أن اسماء الله تعالى توقيفية و هذا الحديث يبين معناه و مفاده و علته و ذلك لان كل اسم يدل على صفة ولا يعلم أحد ثبوت تلك الصفة لذات الواجب تعالى لعدم احاطته بحقيقته نعم يثبت بالعقل له صفات كالعلم والقدرة والحيوة والعدل و عدم فعل القبيح وغير ذلك ولكن جميع ذلك مما دل عليه الكتاب أيضاً فيصدق أن ماليس في القرآن الشريف من أسمائه و صفاته يمنع عنه لعدم طريق للبشر للعلم به وقد يتوهم أن بعض الالفاظ مما نعلم ثبوت معناه لذات الواجب تعالى و مع ذلك لا يجوز اطلاقه عليه كالزارع والماكر والمستهزىء والسخي والمستطيع والعارف مع انه تعالى وصف نفسه في القرآن بتلك الصفات نحو «أ أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» «والله يستهزىء*

نظيرله، ولا والد له ولا ولد، و ليس كمثله شيء، وهو السميع العليم إلى غيرذلك ممّا ذكره في القرآن الكريم(و كفّوا عمّا سوى ذلك) من التوصيفوالتحديد والتفتيش عن الكنه لئلاّ تعدلوا عن التوحيد إلى الشرك.

((الاصل))

٧ـ سهلٌ ، عن السندي بن الرّبيع ، عن ابن أبي عمير ، عن حفص أخي » «مُزارم ، عن المفضّل قال : سألت أبالحسن عليه السلام عن شيء من الصفة فقال : لا» « تجاوز ما في القرآن».

((الشرح))

(سهل ، عن السندي بن الرّبيع، عن ابن أبي عمير، عن حفص أخي مرازم، عن المفضّل قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن شيء من الصفة) أي من صفة الرّبّ و هل يجوز أن أصفه بوصف (فقال : لاتجاوز ما في القرآن) من صفاته،وصفه بما وصف به نفسه فإنّ ذلك منتهى مايجوز لك من الصفة .

((الاصل))

٨ـ « سهلٌ ، عن محمّد بن عليّ القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أنّ من قبلنا» « قد اختلفوا في التوحيد قال : فكتب عليه السلام : سبحان من لايحدُّ ولايوصف،ليس»

---

*بهم» و« هل يستطيع ربك أن ينزل علينا» قلنا أمثال تلك أيضاً مما يتضمن معنى عندالاطلاق لايناسب قدس ذاته و انما أطلق عليه فى بعض العبارات بتجريدعنه بالقرائن ولا يتجرد عند الاطلاق، و أما ماعلم ثبوت معناه فيه تعالى ولايتضمن معنى غير مناسب فلادليل على المنع ونحن نرى ان العلماء لايتوقفون فى اطلاق اسمائه تعالى عليه على ثبوته بنص ثبتت حجيته فهذا دعاء الجوشن يشتمل على اسماء كثيرة لم يرو باسناد صحيح و دعاء الجوشن أيضاً غير ثابت باسناد صحيح و ليس توقيفية الاسماء من الاحكام المكروهة أو المستحبة حتى يتمسك فيها بالتسامح فى أدلة السنن. (ش)

« كمثله شيء و هو السميع البصير».

((الشرح))

(سهل ، عن محمّد بن عليّ القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أنّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال : كتب سبحان من لايحدّ) بحدّ حقيقي ولا نهاية إذ ليس له حقيقة مركبّة ولا طبيعة امتداديّة (ولا يوصف بصفة أصلاً لا بالجسميّة والمقدار ولا بالتناهي والأقطار ولا بالعوارض والأحوال ، و كلّ ما يوصف به من الصفات ليس له معنى موجود قائم به ، فليس له علم موجود قائم به ، و قدرة موجودة قائمة به ، بل ذاته المقدّسة علم من حيث عدم الجهل بشيء، وقدرة من حيث عدم العجز عن شيء ، و هكذا سائر الصفات الكماليّة (ليس كمثله شيء) ما يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الرّكون إليه و التصديق به و هو كمال الإيمان بالله و غاية معرفة الإنسان له، فمن زعم مشابهته بشيء فقد أشرك به بل أنكر وجوده و أثبت إلهاً آخر بمقتضى هواه النفسانيّة و الوسواس الشيطانيّة (و هو السميع البصير) يسمع المسموعات بلا أداة، و يبصر المبصرات بلا آلة.

((الاصل))

٩- « سهل ، عن بشر بن بشّار النيسابوري قال : كتبت إلى الرّجل عليه السلام :»
« أنّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول: [هو] جسم ، و منهم »
« من يقول : [هو] صورة ، فكتب إليّ سبحان من لا يُحدّ ولا يوصف ، ولا يشبهه »
« شيء، وليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير »

((الشرح))

(سهل ، عن بشر بن بشّار النيسابوري قال : كتبت إلى الرّجل عليه السلام) هو أبو الحسن عليه السلام كما صرّح به الصدوق في كتاب التوحيد (أنّ مَن قبلنا قد اختلفوا في التوحيد منهم من يقول جسم و منهم يقول صورة) هؤلاء لعدم تجاوز عقولهم عن

عالم المحسوس مع متابعة أوهامهم زعموا أنّ ربّهم جسم متحيّز بحيّز متّصف بالجسميّة ولوا حقها ذو مقدار و صورة (فكتب إليّ: سبحان من لا يحدّ) بالجسميّة والصورة لأنّ التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثّر والمقدار المنافية للوجوب الذّاتي و عدم الافتقار (ولا يوصف) لأنّ الصفة مغايرة للموصوف لقيام الموصف بالذّات و قيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إمّا نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأوّل يلزم افتقاره إلى الجزء و على الثاني يلزم افتقاره إلى الغير و كلّ ذلك محالٌ (ولايشبهه شيء) لاستحالة اتّصافه بصفة الإمكان وتوابعه (و ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الإفصاح عن المقصود والإرشاد إلى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الإطلاق إيماء إلى أنّه تعالى عالم بما يقولون و بصير بما يفترون ، فيجزيهم بما فرّطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون و ذلك حين تزول عنهم غواشي الأوهام و تطرح نفوسهم بالموت جلابيب الأبدان.

((الاصل))

١٠ـ « سهلٌ ، قال: كتبت إلى إبي محمّد عليه السلام سنة خمس و خمسين ومائتين : »
« قد اختلف يا سيّدي أصحابنا في التوحيد ، منهم من يقول : هو جسم ومنهم من»
« يقول: هو صورة، فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه»
« فعلت متطوّلاً على عبدك.فوقّع بخطّه عليه السلام: سألت عن التوحيد وهذا عنكم »
« معزول، الله واحدٌ أحدٌ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، خالقٌ و ليس »
« بمخلوق، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك، و ليس بجسم »
«يصوّر ما يشاء وليس بصورة، جلّ ثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو»
«لا غيره، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير »

((الشرح))

(سهل قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام) يعني العسكري (سنة خمس و خمسين

و مائتين)هذاالحديث على تقدير أن يكون الرّواية عن سهل بلاواسطة من أعلا الأسانيد العالية لاتّحاد الواسطة بين المصنّف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لأنّ المصنّف بقي بعد تاريخ هذه الرّوايةثلاثاً و سبعين سنة لما نقل من أنّه مات رحمه اللهببغداد سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة سنة و ذلك مستبعد (قد اختلف ياسيّدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم و منهممن يقولهوصورة فإن رأيت يا سيدي أن تعلّمني من ذلك)أي منالتوحيد (ما أقف عليه ولاأجوزه فعلت متطوّلاً على عبدك) فعلت جواب الشرط متطوّلاً حالعن الفاعل من الطول و هوالمنّ ، و في بعض النسخ فحلت بالحاءالمهملة من الحيلولة أي فصرت حايلاً متطوّلاً على عبدك بينه وبين قلبه في الميلإلىالباطل من أمر التوحيد (فوقّع عليه السلام بخطّهسألت عن التوحيد و هذا معزول عنكم) أيالتوحيد يعني التوغّل في ذاته وصفاتهمعزول عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر وإنّما عليكم الأخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما أشارإليهبقواله (اللهواحد أحد)اللهيدلّ على أنّه مستجمع لجميعصفات الكمال أعني الصفات الثبوتيّة والواحد يدلّ على أنّه جامع لجميع صفاتالجلال أعني الصفاتالسلبيّة إذالواحد الحقيقي منزّه عن التركيب والتعدّدو الجسميّة و التحيّز وغير ذلك من لواحق الامكان والاحد يدلّعلىأنّهلاشريك له ولانظير له (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) لامتناع الشهوة والمجانسة و تقدّم الغير والافتقار والمماثلة عليه (خالقوليس بمخلوق) إذخالق كلّ شيء يمتنعأنيكون مخلوقاً وإلاّ لكانخالق الكلّغيرهولاستحالة استناد الوجودالذّاتي إلىالغير(يخلق تبارك و تعالى مايشاء من الأجسام و غير ذلك و ليس بجسم) لأنّخالق الأجسام و موجد حقيقتها ووجودهالايجوزأنيكونجسماًولأنّه لوكان جسماً لكان محتاجاً إلىالجزءوالحيّز والجهة و كلّذلك ممتنع (ويصوّر مايشاء و ليس بصورة)لأنّ جاعل حقيقة الصورة و مفيض وجودهايمتنع أن يكون صورة و لأنّه لوكانصورة لافتقر إلى محلّ يحلّ فيه و هومنزّه عن الافتقار (جلّثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون لهشبه) لاستحالة اتّصاف القديم بالحادث أو اتّصاف الحادث بالقديم و امتناع تطرّق التكثّر والتعدّد والكيفيّة في الواحد على الإطلاق (هو لاغيره)

هذا الكلام يحتمل أمرين بينهما تقارب أحدهما أنّه تعالى هو وحده لايلاحظ معه غيره أصلاً فلو كان له شبه لكان معه غيره و هو وجه المشابهة بل من يشابهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و هذا تنزيه له على الإطلاق عن جميع ما سواه فافهم، و ثانيهما أنّه المتّصف بالهويّة المطلقة بالوحدانيّة دايماً لاغيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني والكيفيّات لم يكن هو بل انتقل من هويّة إلى أُخرى و هذا محال، توضيحه أنّ المتّصف بالهويّة المطلقة هو الّذي لاتكون هويّته موقوفة على غيره ومستفادة منه فإنّ كلّ ما كان مستفاداً من الغير لم تكن له هويّة مطلقة إذ ما لم يعتبر ذلك الغير لم يكن هو هو فكلّ ما كانت هويّته مطلقة كان هو هو لذاته و كلّ ما كان هو هو لذاته كان هو هو دايماً من غير تغيّر و تبدّل في هويّته و لمّا كان الواجب هويّته مطلقة كانت هويّته المطلقة باقية دايماً فلو طرد عليه المعاني والكيفيّات لزم انتقاله من الهويّة المطلقة إلى هويّة إضافيّة لأنّ هويّة المجرّد عن الكيفيّات غير هويّة المقترن بها هذا خلف مع أنّه على الله تعالى محال (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) هذه الآية أفضل الآيات في معرفة الصانع و لما علم الله تعالى أنّه يجيء أقوام متفرّقون في الآراء والعقايد يصفه كلّ قوم بما يفتريه أذهانهم السقيمة و عقولهم العقيمة أنزل هذه الآية حجّة عليهم (١) لئلا يكون لهم على الله حجّة

---

(١) قوله « أنزل هذه الاية حجة عليهم » تفسير الشارح لهذا الحديث خصوصا لقوله (ع) «هو لاغيره» حسن جداً لم أرمثله فى سائر الشروح و هو مبنى على بعض أصول صدر المتألهين ـ قدس سره ـ فى الوجود المطلق و اعتبارية الماهيات العارضة له فاعرف قدره، و أما صدر المتألهين نفسه فقد تعسف فى قوله «هو لاغيره» من جهة التركيب النحوى فارجع الضمير الى الشبه، و قال ان الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه فى معنى ما و مفهومه ان له شبيهاً هو غيره من كل جهة ؛ ولايخفى ما فيه من التكلف فان سياق الكلام نفى الشبه مطلقاً من غير تقييد ، و مع ذلك كله فلو لم يكن تحقيق الصدر ـ ره ـ فى الوجود لم يمكن لغيره شيء معتمد فى هذه المباحث فالفضل فى الحالين له و بالجملة هو تعالى أصل حقيقة الوجود والهوية المطلقة و كل ما أثبت له فهو غير الوجود مع أنه هو لاغيره. (ش)

بعد البيان .

((الاصل

١١ـ « محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى ، عن »
« ربعيّ بن عبدالله ، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول إنّ الله»
« لايوصف كيف يوصف وقد قال في كتابه : «وما قدروا حقّ قدره» فلايوصف بقدر»
«إلاّ كان أعظم من ذلك.»

((الشرح))

محمّد بن إسمعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : إنّ الله لايوصف) أصلا أو بوصف لايقال به والأخير أنسب (و كيف يوصف وقد قال في كتابه «وما قدروا الله حقّ قدره ») أي ما قدروا عظمته وعظمة و صفه حقّ قدره اللاّئق به والقدر بالفتح والسكون في الأصل مصدر بمعنى تعيين الشيء و تقديره بأمر لائق به ويطلق كثيراً ما على مبلغ ذلك الشيء و مقداره والأوّل هنا أنسب (فلا يوصف بقدر إلاّ كان أعظم من ذلك) لأنّ صفات كماله و نعوت جلاله في أغوارها و عدم إمكان الوصول إلى غور حقايقها يشبه البحر الخضم الّذي لايمكن الوصول إلى ساحله المسائرين ولا إدراك ما في باطنه للغائصين.

((الاصل))

١٢ـ «عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، [أ] و عن غيره، عن محمّد بن سليمان ، عن»
« عليّ بن إبراهيم، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال : إنّ الله »
« عظيم رفيع لايقدر العباد على صفته ولايبلغون كنه عظمته، لاتدركه الأبصار وهو»
« يُدرك الأبصار و هو اللّطيف الخبير، ولايوصف بكيف ولاأين ولا حيث، و كيف»
« أصفه بالكيف؟! و هو الّذي كيّف الكيف حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما »

« كيّف لنا من الكيف، أم كيف أصفه بأين؟! وهو الّذي أيّن الأين حتّى صار أيناً »
« فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث؟! و هو الّذي حيّث»
« الحيث حتّى صار حيثاً فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث، فالله تبارك و »
« تعالى داخل في كلّ مكان و خارج من كلّ شيء، لاتدركه الأبصار و هو يدرك»
« الأبصار، لاإله إلاّ هو العليّ العظيم، و هو اللّطيف الخبير».

((الشرح))

عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، أو عن غيره، عن محمّد بن سليمان) الظاهر أنّه محمّد بن سليمان بن الجهم الثقة لا محمّد بن سليمان بن عبدالله الدّيلمي (عن عليّ بن إبراهيم) الظاهر أنّه عليّ بن إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبدالله جعفر بن أبي طالب و هو ثقة صدوق والعلاّمة ذكره في ترجمة ابنه عبدالله وقال: روي عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام (عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: إنّ الله عظيم رفيع)(١) أشار به إلى أنّ عظمته باعتبار الشرف و علوّ الرّتبة لا باعتبار الكميّة و

---

(١) قوله «ان الله عظيم رفيع» قال الصدر ـ قدس الله تربته ـ هذا الكلام مشتمل على عدة مباحث الهية و مباحث حكمية فعد ثلاث عشرة مسئلة الاولى العظمة من صفاته لان وجوده فوق مالايتناهى عدة و مدة وشدة وليس له عدة ولامدة ولاشدة ولكن يوصف كل قوة بعدم التناهي و بالعظم والصغر مطلقاً باعتبار آثارها، الثانية أنه رفيع بمعنى ان بينه و بين المخلوق مراتب لايتناهى كما ورد «أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة» الثالثة الى الخامسة عجز المخلوق عن وصفه و كنه عظمته ورؤيته. السادسة انه يدرك الابصار فضلا عن المبصرات . السابعة انه لطيف خبير أى عالم بكل شيء وعلة علمه لطفه أى تجرده. الثامنة والتاسعة أنه لايوصف باين ولاكيف. العاشرة والحادية عشرة اقامة البرهان على انه لاأين له لان كل ما في الاين محتاج الى الاين وهو خالق الاين فهو غير محتاج اليه فلاأين له وكذلك الكيف لان كل ماله كيف له ماهية فان الكيف ماهية دخل معناه في ذهننا من ملاحظة اتصاف الوجود بشيء يحدده وهو تعالى خالق كل ماهية وذاته مقدم على كل ماهية فلابد أن يكون في المرتبة المتقدمة على الماهية خالياً عن الماهية وعن كل كيف و بالجملة كل علة لشيء يجب أن يكون ذاتها مقدمة*

المقدار (لايقدرالعباد علىصفته) إذلايصل أقدامعقولهم إلىساحة حقايق صفاته،ولا يتناول أيدي أذهانهم ذيل مراتب كمالاته لأنّ ذلك موقوف على تعقّلها كما هي، و هو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو دأب الوصّافين من وصف ربّ العالمين بما هو أشرف طرفي النقيض ليس كمال وصفه في نفسه لعدم اطّلاعهم علىمايليق به من المدح والثناء، فهم وإن بالغوافي الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك أطوار من استحقاق الثناء والتكريم كما أشار إليه سيّد المرسلين بقوله (لاأُحصي ثناءً

*على ذلك الشيء فلايكون علة الاين ذات اين ولاعلة الكيف ذات كيف أقول فان قيل كيف يكون علة النور ذات نور وعلة الحرارة ذات حرارة ولايكون علة الكيف ذات كيف قلنا بينهما فرق لان ما في الاين يحتاج الى الاين وماله الكيف ينفعل بالكيف وهذا محال على الله تعالى وأما علة النور كالشمس فلا يستحيل عليها الانفعال ثم انها لاتحتاج الى الانوار المعلولة لها والبرهان الذى ذكر الامام(ع) لم يعهد نظيره من أرباب علوم الشريعة من سائر أطباق الفريقين. الثانية عشرة و الثالثة عشرة أنه تعالى داخل في الاشياء وخارج عنها قال الصدر -رحمه‌الله- فان غاية العظمة كما يستلزم الدخول في كل شيء فكذا يستلزم الارتفاع عن كل شيء.

أقول: هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود بعبارة لايشمئز منها الاذهان الساذجة و أصل التعبير عن أمير المؤمنين (ع) وكان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الائمة عليهم السلام خطابياً مناسباً لاذهان العامة الاقليلا مما تعرض لشرحه أعاظم علمائنا فلما شرح الصدر أحاديث الاصول ثبت أن جميع ماذكروه برهانية مبينة لدقائق علم التوحيد.

ثم ذكر في كلامه الحجب وقد رأيت في كلام القاضي سعيد تحقيقاً أحببت ايراد حاصله و هو انه ورد في الخبر أن بينه وبين خلقه سبعاً أوسبعين أوسبعمائة حجاباً الى غير ذلك من عقود السبعة وتلك الحجب ليست لله أذلايحجبه شيء بل هي للخلق في سيرهم الى الله تعالى فان قيل ورد في طرق العامة والخاصة أن لله سبعين أوسبعين ألف حجاب من نور وظلمة فكيف التوفيق قلت اللام في قوله لله للتملك كما في قوله تعالى: «له الخلق والامر» وتلك الحجب هي مراتب خلقه فالخلق أنفسهم حجب لايصلون الى الله مادامو مقيدين بانفسهم وفي حديث امير المؤمنين(ع) «ليس بينه وبين خلقه حجاب» لانه معهم أينما كانوا انتهى كلامه. ونظيره في الانسان أن الباصرة محجوبة عن ادراك النفس والنفس غير محجوبة عن ادراك الباصرة. (ش)

عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(١) (ولا يبلغون كنه عظمته) لأنّهم لا يقدرون على تحديد كنه عقولهم و تعيين حقيقة نفوسهم فكيف يقدرون على معرفة كنه عظمة الباري و على البلوغ إلى مالها من كمالها مع أنّها أرفع الأشياء عنهم رتبة و أبعدها منهم منزلة فمن قدّر كنهها بعقله الضعيف فقد ضلّ و هلك و هو من الجاهلين» كما أشار إليه سيّد الوصيّين بقوله «ولا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين(٢) » (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أي لا تدركه العقول الثاقبة و المشاعر الظاهرة و الباطنة و هو يدرك هذه القوى و مدركاتها (و هو اللّطيف الخبير) يعلم كاشفات الاُمور وجليّاتها و أسرار القلوب وخفيّاتها (ولا يوصف بكيف ولا أين و حيث) لأنّ الاتّصاف بالكيفيّات والاستقرار في المكان من لوازم الجسميّة و توابع الإمكان و قدس الحقّ منزّه عنها (و كيف أصفه بالكيف) كيف هنا للإنكار أو للتعجّب كما في قوله تعالى «و كيف تكفرون بالله» (و هو الّذي كيّف الكيف) أي جعله جعلاً بسيطاً أو جعلاً مركّباً (حتّى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف) والكيف معروف لنا وحال فينا أحوال بعضها نقص و بعضها كمال تتمّ به ذواتنا و تكمل هيئاتنا، و شيء من ذلك لا يليق بقدس الحقّ ولا نعرف كيفاً غير ذلك (أم كيف أصفه بالأين) أي بالحصول فيه (و هو الّذي أيّن الأين حتّى صار أيناً فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين) والأين المعلوم لنا هو الّذي نحن مستقرّون فيه ومفتقرون إليه، ولا نعلم أيناً سواه، وجناب الحقّ منزّه عن أن يحلّ في شيء و يفتقر إليه (أم كيف أصفه بحيث) يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بحيثيّة تقييديّة توجب التكثّر في ذاته أو في صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لأنّ هذه الحيثيّة من جملة الكيفيات، ويحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان وهذا بحسب الظاهر و إن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين أحدهما أنّ المراد بالأين نفي النسبة إلى المكان المطلق، و بحيث نفي النسبة إلى المكان المخصوص، وثانيهما أنّ حيث يضاف إلى جملة يحتاج إليها بخلاف أين و ذلك لأنّ وضع حيث كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل لمكان منسوب إلى

(١) أخرجه الترمذي وقد تقدم. (٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٨٥.

نسبة لاتحصل إلاّ بالجملة، ووزانه في احتيـاجه إليها كاحتياج الّذي إليها من أن وصفه لمن قامت به هذه النسبة (و هو الّذي حيّث الحيث حتّى صار حيثاً فعرفت الحيث بماحيّث لنا من الحيث) أي من الحيثيّات التقييديّة الثابتة لنا أو من المكان المخصوص القائم به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثاً غير ذلك و امتناع اتّصاف خالق الحيث به ضروريّ لايقبل الإنكار (فالله تبارك وتعالى داخل في كلّ مكان) لا كدخول الجسم والجسمانيّات فيه بل بمعنى العلم والإحاطة به (١) والحفظ وليس علمه بالأمكنة وما فيها كعلم المخلوق الّذي يحتاج إلى الانتقال من مكان إلى آخر ليعلمه ويعلم ما فيه، لأنّ الله العظيم المتعال لايحتاج في العلم بهـا إلى الحركة والانتقال، ولايخرج من علمه مكان، ولايشتغل هو بمكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان بل نسبة جميع الأمكنة إلى قدس ذاته على السواء (٢) وهذا الكلام كالنتيجة للسابق و لذلك فرّع عليه بالفاء ووجه التفريع ظاهر لأنّه إذا كان خالقاً للأمكنة كان عالماً بها بالضرورة ، ولمّا كان المتبادر من الدّخول في كلّ مكان هو الحلول فيه أشار إلى ما يخرجه عن هذا المعنى إلى المعنى المجازي الّذي ذكرناه بقوله (و خارج من كلّ شيء) لا كخروج الجسم والجسمانيّات وغيرهما من

(١) قوله «بل بمعنى العلم والاحاطة» هذا غير كاف على ما سبق اذ يجوز أن يكون أحد فى مكان و يختص بذلك المكان و يكون عالماً بسائر الامكنة ولا يجب فيـها الانتقال . (ش)

(٢) قوله « بل نسبة جميع الامكنة الى قدس ذاته على السواء» هذا كلام جيد صحيح كاف بخلاف ماسبق و فى توحيد الصدوق (ره) عن آبى ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام «انما منظره فى القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد لم يحتج بل يحتاج اليه الى آخره» و علة القول بثبوته فى كل مكان أنه علة مبقية كما أنه علة موجدة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج اليه بعد الحدوث كما قال به بعضـهم ، اذ لايتعقل تعلق شيء فى الوجود استمراراً بما هو مباين عنه، و قال تعالى « هو معكم أينما كنتم» و أما كونه فى كل مكان ليس بمعنى حلوله و تمكنه ولذلك قال «خارج من كل شيء» حتى لايتوهم الحلول . (ش)

المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى تقدّس ذاته عن الكون في شيء و يحتمل أن يقال معناه أنّه متميّز بذاته و صفاته عن كلّ شيء، لايشاركه شيء بوجه من الوجوه (لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أشار بذلك إلى بعده عن مدارك عقول العارفين فضلاً عن عقول الجاهلين ، وقربه إلى جميع المخلوقين والعلم بأحوالهم وأسرارهم، ولمّا ذكر جملة من صفاته الّتي تقتضي تفرّده بالالهيّة والعلوّ والعظمة المطلقة صرّح بذلك وقال : (لاإله إلاّ هو العليُّ العظيم اللّطيف الخبير) تنبيهاً على أنّ هذا غاية معرفته و أنّ به يتمُّ نظام التوحيد والإخلاص، و يحصل التصديق بعلمه بجلائل الأُمور وخفيّاتها.

(باب)

(النهى عن الجسم والصوره)

((الاصل))

١ـ « أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيى ، عن »
« عليِّ بن أبي حمزة قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : سمعت هشام بن الحكم يروي»
« عنكم أنّ الله جسمٌ صمديٌ نوريٌّ، معرفته ضرورة ، يمنّ بها على من يشاء »
«من خلقه ،فقال عليه السلام : سبحان من لايعلم أحدٌ كيف هو إلاّ هو ، ليس كمثله »
« شيء و هو السميع البصير ،لايُحدّ ولا يُحسّ ولايُجسّ ولاتُدركه [الأبصار»
« ولا] الحواسّ،ولايحيط به شيء . ولاجسم ، ولاصورة ، ولاتخطيط، ولاتحديد».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عليِّ ابن أبي حمزة) قال العلامة : عليُّ بن أبي حمزة أحد عمد الواقفيّة. قال الشيخ الطوسي في عدّة مواضع إنّه واقفيٌّ، و قال أبوالحسن عليُّ بن الحسن بن فضّال، عليُّ بن أبي حمزة كذّاب متّهم ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة إلاّ أنّي لاأستحل

أن أروي عنه حديثاً واحداً ، وقال ابن الغضايري: عليٌّ بن أبي حمزة لعنه الله أصل الوقف و أشدُّ عداوة للمولى من بعد أبي إبراهيم موسى عليه السلام فقوله ضعيف لايقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم (١) وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن

---

(١) قوله «لايقدح فى جلالة قدرهشام» قدسبق فى آخر باب الرؤية كلام هشام بن الحكم و استدلاله على عدم امكان الرؤية بانه تعالى ليس فى مكان و قلنا هناك ان هـذا تصريح بنفى الجسمية فما نقل عنه من انه تعالى جسم اما مطروح لعدم الاطمينان بصدق الراوى و اما مأول بشيء يصح اسناده اليه بأن يريد بالجسم غير معناه المتبادر كما يأتى ان شاءالله و تخطئة الامام له فى سوء تعبيره لافى مقصوده، ولايخفى أن أصحاب الائمة عليهم السلام لم يكونوا معصومين بل كان يمكن لهم وقوع خطاء لايقدح فى فضلهم و جلالتهم و كان على الائمة عليهم السلام أن يردعوهم و ينبهوهم على خطائهم ان اتفق لهم وكان هشام بن الحكم يتكلم و يحتج على المخالفين باجتهاده و بماكان يستنبطه بفكره الدقيق و فطنته النافذة كما يعلم مماروى عنه فى احتجاجاته و ليس ردعه ان أخطا فى بعضها دليلا على طرده من الائمة عليهم السلام، وماذكر فى قدحه، وروى فى رجال الكشى يرجع الى شيئين الاول قوله بالجسم وقد عرفت مافيه والثانى عدم انتهائه عن الكلام عند نهى موسى بن جعفر عليهما السلام عنه تقية و قد عرفت ما فى القول بالجسم، و اما نهى الامام (ع) اياه عن الكلام فلعله فهم اختصاص النهى بوقت خاص و تكلم فى غير ذلك و اما تسببه لقتل موسى بن جعفر (ع) بادعاء الامامة له فيشبه ان يكون دعوى جزافية اذلم يكن يخفى فضل الامام و علمه و أولويته بالخلافة على مثل هارون الرشيد ولم يكن كثرة الشيعة فى أنحاء العالم خصوصاً فى العراق و اعتقادهم الامامة فى موسى بن جعفر عليهما السلام وحمل أموالهم اليه ممالايعلمه أحد من المسلمين فى ذلك العصر فكيف يمكن أن يدعى أن تكلم هشام فى مجلس الخليفة فى الامامة كان سبباً للقبض عليه وقد روى فى بعض الاخبار أن هارون كان يتجسس حتى يجدمايكون عذره فى حبسه (ع) و قتله حتى رأى أن يغر محمد بن اسماعيل بن جعفر حتى يشكى الى هرون عن عمه ويدعى عليه انه يريد الخروج على الخليفة وأرسل اليه مالا فأجاب محمد بن اسماعيل وكان هذا عذره ظاهراً فى القبض عليه (ع) وكـان نهى هشام عن التكلم لعلة اخرى لالانه يصير سبباً لقتله وان ورد فى رواية و كذلك نهى ابى جعفر (ع) عن الصلوة خلف اصحاب هشام بن الحكم لايدل على قدح فيه على فرض صحته، وفى رواية عن الرضا (ع) فى معنى هشام كان عبداً ناصحاً واوذى من قبل ﴿

الصادق والكاظم عليهما السلام و ترحّم عليه الرضا عليه السلام بعد وفاته(قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنّ الله جسم صمديٌّ) مصمت لاجوف له أصلاً أو مصمت من تحت السُرّة كمامرّ في الباب السابق (نوريٌّ) له نور يعلووهو نور مجسّم (معرفته ضرورة) تقذف في القلب بلااكتساب أو تعلّم بالمشاهدة العينيّة (يمنّ بها على من يشاء من خلقه) أهل هذا المذهب يقولون يجوز أن يراه من كان بينه و بينه تعالى تشابه في نوريّة الذّات وقد سمعت بعض من أثق به قال: رأيت في الهند رجلاً ينظر إلى السمآء جالساً وماشياً فسألته عن ذلك فقال: إنّ أهل السنة و الجماعة يقولون يجوز رؤيته فأنا أنظر إلى السمآء لعلّه يتجلّى لي فأتشرف برؤيته كذلك زيّن للذين كفروا سوء أعمالهم (فقال عليه السلام: سبحان من لايعلم أحدٌ كيف هو إلاّ هو، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) نزّهه عمّا لايليق به مثل القول المذكور و غيره مع الدّلالة على أنّه أرفع وأجلّ من أن يقدّره أحد من خلقه و يشير إلى كيفيّة هويّته إذ القديم الكامل فىذاته وصفاته ليس بينه و بين خلقه مشابهة ، ولا بينه و بين عقولهم ملائمة بها يتمسّك في تعيين هويّته و تشخيص خصوصيّته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم آياته، و من قال يمكن معرفة هويّته فقد عدل عمّا دلّ عليه شواهد حججه و بيّناته (لايحدّ) بأن يقال: هذا ذاته ، وتلك نهايته، و هذه كيفيّته(ولايحسّ) بالبصر(ولايجسّ) باليد و غيرها (ولاتدركه الحواسّ)

---

*أصحابه حسداً منهم له، ومما يعجبنى من فطنة هشام كلامه مع النظام حيث ادعى النظام ان أهل الجنة غير مخلدين اذيكون حينئذ بقاؤهم كبقاءالله تعالى و محال يبقون كذلك فقال هشام ان اهل الجنة يبقون بمبق لهم والله يبقى بلامبق يعنى أن دوام الوجود و استمراره لايستلزم وجوب الوجود حتى يكون أهل الجنة بخلودهم واجبين بل المستلزم للوجوب ان يكونوا مستغنين عن العلة كما يقوله المتكلمون فى الحدوث و ان استمرار الممكن من الازل لا يستلزم الوجوب والاستغناء، و مما يعجبنى منه استنطاقه الاطباء فى مرضه الذى مات فيه كلما حضر عنده طبيب و وصف له دواء سئله عن مرضه فان قال أعرف مرضك سأل عن عوارض هذا المرض و اسبابه فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج و يأتى لذلك تتمة ان شاءالله. (ش)

الظاهرة والباطنة (ولايحيط به شيء) من الأوهام والعقول و غيرها (ولاجسم) كما زعمه المجسّمة لاستحالة حدوثه وافتقاره إلى الغير (ولاصورة) كمازعمه المصوّرة لامتناع حلوله في شيء (ولاتخطيط) بأن يكون خطّاً أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شابّاً مخطّطاً كما زعمه طائفة (ولاتحديد) بأنّه جسم صمديّ نوريّ ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده. و في هذاالحديث تنزيه له عمّا نسب إلى هشام و عن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتّصاف بكيفيّة المصنوعات.

((الاصل))

٢- « محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمّد قال: كتبت إلى » « أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم و الصورة ، فكتب سبحان من ليس كمثله » « شيء لاجسم ولاصورة . و رواه محمّد بن أبي عبدالله إلاّ أنّه لم يسمّ الرّجل».

((الشرح))

(محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد ، عن حمزة بن محمّد قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة؛ فكتب سبحان من ليس كمثله شيء) نزّهه عن الجسميّة والصورة و أشار إلى دليله، ثمّ صرّح بالمطلوب و قال: (لاجسم ولا صورة) لاستحالة اتّصافه بالكمّيّة والأقدار، واتّسامه بالنهاية والأقطار، وركونه إلى المنازل والمساكن و سكونه في المواطن والأماكن (و رواه محمّد بن أبي عبدالله) الظاهر مكاتبة و يحتمل غيرها (إلاّ أنّه لم يسمّ الرّجل) يعني قال: كتبت إلى الرّجل ولم يصرّح باسمه.

((الاصل))

٣- « محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن » « محمّد بن زيد، قال: جئت إلى الرّضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ : الحمد » « لله فاطر الأشياء إنشاء ومبتدعها ابتداعاً بقدرته وحكمته، لامن شيء فيبطل الاختراع»

« ولا لعلّة فلايصحّ الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحّداً بذلك لاظهارحكمته»
« و حقيقة ربوبيّته؛ لاتضبطه العقول ولاتبلغه الأوهام ولاتدركه الأبصار ولايحيط»
« به مقدار، عجزت دونه العبارة و كلّت دونه الابصار و ضلّ فيه تصاريف الصفات،»
« احتجب بغيرحجاب محجوب ، و استتر بغير ستر مستور؛ عُرف بغير رؤية و »
«وصف بغير صورة ونعت بغير جسم، لاإله إلاّ الله الكبير المتعال.»

((الشرح))

(محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع؛ عن محمّد بن زيد)(١) قال العلامة محمّد بن زيد بُتري من أصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره (؟) (قال : جئت إلى الرّضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ: الحمدلله فاطر الأشياء إنشاء) الفطرة الخلق يقال: فطره يفطره بالضمّ أي خلقه والفطر أيضاً الشقّ يقال: فطرته فانفطر أي شققته فانشقّ و منه فطر ناب البعير، و قال بعض العلمآء الفطر حقيقة هو الشقّ في الأجسام و نحوها و استعماله في الخلق والايجاد استعارة، ووجهها أنّ المخلوق قبل دخوله في الوجود كان معدوماً محضاً والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا انفراج فيها ولاشقّ فإذا أخرجه الموجد المبدع من العدم إلى الوجود فكأنّه بحسب التخيّل شقّ ذلك العدم وأخرج من بطنه نور الوجود فيكون التقدير فاطر عدم الأشياء بإخراج وجوداتها (ومُبتدعها ابتداءً)(٢) لمّا كان الله ولم يكن معه شيء كانت الأشياء منه، فصحّ أنّ إنشأها و ابتداؤها منه، فلذلك أتى بالمصدرين تأكيداً لنسبتهما إليه سبحانه ثمّ الإنشاء والابتداء في اللّغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في الفرق بينهما حيث اجتمعا صوناً للكلام عن التكرار فقيل: الإنشاء هو الايجاد لا عن مادّة والابتداء هو الإيجاد لالعلّة، ففي الأوّل إشارة إلى نفي العلّة المادّيّة و في الثاني إلى نفي العلّة الغائيّة في فعله تعالى، وقيل: الإنشاء هو الإيجاد الّذي لم يسبق غير الموجد إلى إيجاد مثله والابتداء هو الإيجاد الّذي لم يوجد الموجد قبله مثله، و قيل: الإنشاء هو الإيجاد من غير مثال سابق، والابتداء هو الإيجاد من غير صورة إلهاميّة فايضة على الموجد، والغرض نفي المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر، و

(١) قال الصدر الرزامي خادم الرضا (ع) ش (٢) كذا في جميع النسخ عندنا بالهمزة و قد تقدم في المجلد الاول ص ٢ .

ذلك لأنّ الصنايع البشريّة إنّما تحصل بعدأن ترسم في الخيال صورة المصنوع، و تلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي يشاهده الصانع و يحذو حذوه و تحصل تارة بمحض الإلهام والاختراع فإنّه كثيراً مايفاض على أذهان الأذكياء صور الأشكال لم يسبقهم إلى تصوّرها غيرهم فيتصوّرونها ويبرزونها في الخارج، و كيفيّة صنع الله تعالى للعالم و جزئيّاتها و نظام وجوداتها منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل فلأنّه تعالى شأنه لاقبل له وكان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بأمثلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر، و أمّا الثاني فلأنّ الفاعل على وفق ما اُلهم به وإن كان مخترعاً مبتدعاً في العرف لكنّه في الحقيقة مفتقر إلى الغير الّذي هو المخترع والمبتدع، و إنّما الفاعل يفعل على وفق ماحصل في ذهنه من الشكل والهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزّه عن الصنع بهذا الوجه أيضاً لعدم احتياجه إلى الغير (بقدرته وحكمته) أي فاطر الأشياء ومبتدعها بمجرّد قدرته القاهرة على وفق ماتقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الأشياء و مقاديرها و أشكالها و نهاياتها و آجالها و غاياتها و منافعها و كيفيّاتها، و فيه تصريح بأنّ صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الايجاب لأنّ الايجاب ينافي القدرة وأيضاً صدور الحادث عن القديم بطريق الايجاب يوجب تخلّف المعلول عن تمام علّته حيث وجدت العلّة في الأزل دون المعلول (لامن شيء) أي لامن مثال سابق يكون بمنزلة المنتسخ أولا من أصل أزليّ من مادّة و صورة (فيبطل الاختراع) ضرورة أن خلقها من شيء ليس اختراعاً هذا خلف مع لزوم النقص في قدرته لاحتياجه في التأثير إلى غيره (ولا لعلّة) أي لا لعلّة غائية تعود إليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الأشياء لرفع وحشة، والاستعانة بها لدفع شدّة، والاستغاثة بها في دفع محنة، أولا لصورة فايضة عليه من الغير و باعثة على الإيجاد وسمّاها علّة لانّها بمنزلة العلّة الغائية في البعث على الفعل (فلايصحّ الابتداع) أمّا على الأوّل فلأنّ الصّانع لنفع يعود إليه كان ناقصاً في حدّ ذاته مفتقراً إلى غيره و كلّ ناقص مفتقر مخلوق ومن البيّن أنّ المخلوق ليس مبتدعاً لجميع الخلايق، وأمّا على الثاني فلأنّ الفاعل لشيء

باعتبار صورة إلهاميّة غير حاصلة لغيره فايضة من المفيض وإن كان في العرف مبتدعاً لذلك الشيء من جهة أن وجود ذلك الشيء لم يكن من غيره لكن في الحقيقة ليس هو مبتدعاً و إنّما المبتدع هو مفيض تلك الصورة و ملهمها، و أمّا حمل نفي العلّة على نفي العلّة الغائية الرّاجعة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة (خلق ماشاء كيف شاء) بمجرّد المشيّة والإرادة على سبيل الاختيار، لا بالإيجاب والاضطرار ، ولا بتوسّط أصوات ولا بتحريك آلات (متوحّداً بذلك) الخلق المشتمل على الصنع العجيب والرتيب الغريب لايشاركه أحد ولايعينه صفة وفيه إشارة إلى نفي الشريك و عدم زيادة الصفة لأنّ التوحيد الحقيقي يقتضي نفيهما، ولا ستحالة احتياجه في الإيجاد إلى غيره (لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته) تعليل لخلقه ماشاء و توحّده بذلك، يعني كان الله ولم يكن معه شيء ، وكان أزلاً عالماً بحقائق الممكنات و منافعها و خواصّها، قادراً على إيجادها على نحو مشيّته فخلقها و هو واحد في ذاته و صفاته بلاشريك ولانظير ولامشير ولاوزير وأبرزها من حدّ الكمون والتقدير إلى حدّ الظهور والتدبير لمجرّد إظهار كمال علمه و حكمته و حقيقة ربوبيّته وقدرته. إذ العقل إذا تفكّر في هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة و في تدبير ما فيها من النظام الأكمل والاتقن والترتيب الأفضل والأحسن و تأمّل في مصالحها و منافعها و آثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم أنّ صانعها عالم حكيم قادر ربّ مالك، بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة. وما توهّمه بعض الزّنادقة والملاحدة من أنّ بعض أجزاء هذا العالم من الدّود والبعوض والحيّات والعقارب لاحكمة في خلقه فيقال: له أوّلاً إنّ ذلك جهل منك بالباري وحكمته و إنّ عدم وجدان الحكمة لايقتضي نفيها ، وثانياً وهو ما أجاب به الصادق عليه السلام للزّنديق الّذي أنكر حكمته تعالى في الأمور المذكورة وأنّ فيها حكماً ومصالح أمّا العقّارب فانّها تنفع من وجع المثانة والحصاة و لمن يبول في الفراش، و أمّا الحيّات فإنّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي و أنّ لحومها إذا أكلها المجذوم نفعه، و أمّا البعوض والبق فقد جعلها الله أرزاقاً للطيور و أهان بها جبّاراً تمرّد على الله و أنكر ربوبيّته فسلّطها الله عليه فدخلت في منخره حتّى وصلت

إلى دماغه فقتلته ، وأمّا الدود الأحمر الذى تحت الأرض فإنّه نافع للآكلة (لا تضبطه العقول) ولو كان بعضها لبعض ظهيراً لقصورها عن الإحاطة بكنه ذاته وصفاته و عجزها عن ادراك ماله من عظمته و كمالاته، و كلّما أدركته من أمر التوحيد بالاستقلال أو بمعونة الوهم والخيال فهو أمر اعتباريٌّ لاوجود له في جناب الحقِّ و إنّما غاية كمالها في معرفته نفي الإبطال والتشبيه (ولاتبلغه الأوهام) لأنّك قدعرفت آنفاً أنَّ الوهم لايصدق حكمه إلاّ فيما كان محسوساً أو متعلّقاً به فأمّا الأُمور الغايبة عن الحسّ المجرّدة عن المادّة والوضع و علايقهما فالوهم ينكر وجودها فضلاً عن أن يدركه ويصدّق بوجوده (ولاتدركه الأبصار) لأنّه ليس بلون ولاضوء ولامتلوِّن ولامضيء والبصر إنّما يتعلّق بهما (ولايحيط به مقدار) إشارة إلى نفي الكمّيّة عنه لأنَّ الكمَّ من لواحق الجسم ، و هو سبحانه ليس بجسم ولا كمّ و إلاّ لكان قابلاً للتجزية والتقسيم والتبعيض و قدسه بريء منها (عجزت دونه العبارة و كلّت دونه الأبصار) بفتح الهمزة أو كسرها والأوّل أظهر يعني عجزت قبل البلوغ إلى صفاته عبارة الواصفين وأعيت قبل الوصول إلى ذاته أبصار الناظرين و اسناد العجز والكلال إلى العبارة والابصار إسناد مجازي والمقصود بيان عدم إمكان تناول العبارة له و تعلّق الابصار به على سبيل المبالغة (و ضلّ فيه تصاريف الصفات) يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو غير موجود فيه و بعبارة أُخرى ضلّ في طرق صفاته الحقّة تصاريف صفات الواصفين و أنحاء تعبيراتهم عنها لأنّهم و إن بالغوا في وصفه تعالى بها و انتقلوا من صفة إلى ما هو أعظم و أشرف عندهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعتوه كما هو حقّه كيف و لسان التعبير يخبر عمّا في الضمير و كلُّ ما هو في الضمير مخلوق مثله كما يرشد إليه ما روي عن الباقر عليه السلام «كلما ميّزتموه باوهامكم في أدقِّ معانيه مصنوع مثلكم مردود إليكم » أو المعنى ضلَّ في الوصول إلى منتهى بسيط بساط ثنائه و إحصائه أقدام تصاريف صفات الواصفين لأنّها كلّما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتكريم كان وراءها أطوار من استحقاق الثناء و التعظيم (احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور) محجوب خبر مبتدء محذوف والظرف المتقدّم متعلّق به والجملة استيناف

لدفع ما يتوهّم من قوله «احتجب» من أنّ له حجاباً حسيّاً و هو ما يحجب الحواسّ عن الجسم والجسمانيّات أو حجاباً عقليّاً ، و هو ما يحجب العقل عن المعاني و الصور العقليّة و كذا الكلام في نظيره، والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه،واستتر عن الحواسّ و هو مستور بغير ستر حسّي يستره، لأنّ الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصورة والجسميّة وعوارضها و إذ تنزّه قدس الحقّ عنها فقد تنزّه عنهما بالضرورة، و إنّما احتجابه و استتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواسّ و كون غاية ظهوره في بطونه و نهاية جلائه في خفائه ، و هو الظاهر والباطن. وممّا يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أنّ ظهور الأشياء بأضدادها ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى أنّ ضوء النهار ضدٌّ لظلمة اللّيل و أنّ الأوّل يتحقّق ما دامت الشمس على وجه الأرض ويزول عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علماً قطعيّاً أنّ ضوء النهار مستند إلى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الأرض دائماً لامكن أن تتوهّم أنّ ضوء النهار غير مستند إليها، و لمّا لم يكن لجناب الحقّ جلّ شأنه ضدٌّ ولا انتقال و كان نور وجوده ظاهراً فايضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتّى أنكره من أنكره عذّبهم الله تعالى في الدّنيا و الآخرة.

و لهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة (١) و هو أنّ الظرف متعلّق باحتجب و محجوب بالجرّ صفة لحجاب،والغرض منه دفع ما يتوهّم من قوله «احتجب» من أنّ احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من إدراك وجوده بالكلّيّة يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب و مستور به بأن يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كون حجابه غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى «حجاباً مستوراً» قال الجوهريّ في تفسيره أي حجاباً على حجاب و الأوّل مستور

(١) قوله «فى شرح الخطبة» خطبة كتاب الكافى مقتبس من هذا الحديث الشريف اذ ليس فى قدرة آحاد الرعية و ان بلغ ما بلغ فى العلم والبلاغة الاتيان بمثل هذه العبارات وكنت استبعد صدوره منه من المولف حتى وقفت على هذا الحديث وشرح قوله «احتجب بغير حجاب مستور» مذكور فى الصفحة ١٢ من الجزء الاول فراجع. (ش)

بالثاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم (عرف بغير رؤية) الفعل إمّا مبنيٌّ للمفعول أو مبنيٌّ للفاعل و«رؤية» على التقديرين إمّا بضمّ الرّاء و سكون الواو أو بفتح الرّاء و كسر الواو وشدّ الياء فهذه احتمالات أربعة أمّا الأوّل و هو المراد في ظنّي والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه أنّه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالأبصار، بل بآياته و آثاره وقد سبق مراراً أنّه منزّه عن الرّؤية بحاسّة البصر، و إلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله «المعروف بغير رؤية» و أمّا الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر و استدلال و فيه إشارة إلى أنّ وجوده بديهيٌّ (١) كما ذهب إليه بعض المحقّقين أو إلى أنّ عرفانه بالحقيقة ليس إلّا بالمشاهدة الحضوريّة كما هي لبعض العارفين و أمّا الثالث فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسّة البصر لتنزّه قدسه عنها، و أمّا الرّابع فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء من غير استعمال رويّة و فكر و شوق و قصد، متوسّط بينه و بين معلوماته كمعرفتنا للأشياء بل معرفته للأشياء عبارة عن انكشافها و حضورها عند ذاته بذاته (ووصف بغير صورة) أي وصف بأنّه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفيّة أو وصف بغير صفة فإنّه وصف مثلاً بأنّه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته و إطلاق الصورة على الصفة شايع أو وصف بغير حدّ لأنّه بسيط ليس له مهيّة مركّبة فليس له حدٌّ (و نعت بغير جسم) أي بأنّه ليس بجسم ولا جسمانيّ لتقدّسه عنهما ولمّا ذكر عليه السلام من صفاته الفعليّة والتنزيهيّة (٢) ما دلّ على كمال عظمته و نهاية علوّه وشرف رتبته أشار إلى

---

(١) قوله «فيه اشارة الى أن وجوده بديهى» قدمر فى الحديث الثالث من باب نفى الرؤية أن معرفته فى الدنيا اكتساب و فى الاخرة ضرورى ان كانت بالرؤية و قلنا هناك أن الضروريات منحصرة فى ست ولايحتمل فى معرفة وجود البارى الا الحدس و هو غير حاصل الا للاوحدى من الناس ولايناسب قوله (ع) هنا «عرف بغير روية» الا أن يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضم الراء والهمزة بمعنى الابصار لا الروية بمعنى التفكر وان حمله عليه استاد الحكماء صدر المتألهين قدس سره (ش)

(٢) قوله «من صفاته الفعلية والتنزيهية» المستفاد من كلام صدر المتألهين فى شرح هذا الحديث الشريف أنه مشتمل على ثلاثة أقسام الاول فى عد بعض صفاته الفعلية وما يتعلق*

التوحيد المطلق بقوله (لا إله إلّا الله) نفياً لمشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية الالهيّته واستحقاقه للعبادة (الكبير المتعال) أي العظيم الّذي لايستنكف شيء عن عظمته ولايمتنع عن نفاذ حكمه و قدرته ولايخرج عن علمه و سلطنته و المتعالى الّذي تعالى بشرف ذاته و صفاته على أن يتّصف بصفات المخلوقات و نعوت

---

*بخالقيته والهيته الثانى فى تعاليه عن منال ادراك خلقه ، الثالث أن علة اختفائه ظهوره ، ثم عد من صفاته ستاً الاولى انه فاطر الاشياء، الثانية ان ايجاده للاشياء لم يكن من مادة سابقة بل خلق الصورة و خلق المادة، الثالثة انه خلق الاشياء بقدرته و حكمته لدلالة أفعاله المحكمة و كون العالم على أشرف نظام و أحكم ترتيب على ذلك، الرابعة ليس لفعله غرض غير ذاته و هو مفاد قوله «لالعلة» اذ الظاهر منه الغرض والغاية المغايرة لاالعلة المادية والفاعلية اذ لوكان المراد هذا لقال لابعلة أولافى علة أومن علة. ولكن قال(ع) لعلة وقال بعد ذلك« لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته» وهذا يدل على أن غاية فعله اظهار حكمته و أن مقتضى الكمال الافاضة و هذا أصل من أصول العلم الالهى، و بيان ذلك أن كل فاعل لشىء لايخلو اما أن يكون قبل فعله أنقص و يصير بعد الفعل أكمل كطالب العلم يتعلم والسالك يهذب والتاجر يصير مثرياً و هكذا، و اما أن يكون قبل الفعل أيضاً كاملا ولايتغير بفعله عما كان وليس فعله سبباً لكماله بل كماله سبباً لفعله كما قيل مقتضى ملاء الاناء أن يفيض منه وكلما نراه من الفواعل الممكنة من قبيل الاول وواجب الوجود لايمكن أن يكون مثلها بل هو من الثانى و هذا هو المراد بقولهم أن افعال الله تعالى لاتعلل بالاغراض و غايته ذاته، الخامسة أنه خلق ماشاء كيف شاء أى خلق الاشياء بالمشية و مشيته عين ذاته و محبته للاشياء ليس غيره. السادسة بيان لما مر من الغاية لفعله . والقسم الثانى من قوله لاتضبطه العقول ــ الى قوله ــ تصاريف الصفات» يدل على عدم ادراك أحد ذاته اذ لايدرك العقل الوجود الحق الواقع فى الاعيان بل انما يتصور صورة من الوجود الخارجى وهذه الصورة ماهية قد تكون فى الذهن وقد تكون فى الخارج و ليس الوجود الاعارضا من عوارضها المفارقة فليس بواجب الوجود والقسم الثالث من قوله «احتجب» الى آخر الحديث يدل على أن عدم ادراك الانسان له تعالى ليس لكونه مفهوماً مبهماً ولالوجود حائل و مانع بينه وبين خلقه بل لشدة نوريته و غاية ظهوره. (ش)

المصنوعات أو أن تدركه دقايق الأفكار و نواظر الأبصار .

((الاصل))

٤- « محمّد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العبّاس ،عن أحمد بن»
« محمّد بن أبي نصر ، عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن»
« سالم الجواليقي و حكيت له قول هشام بن الحكم أنّه جسم فقال: إنّ الله تعالى»
« لايشبهه شيء، أيّ فحش أوخنى أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو»
« صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . »

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العبّاس (١)، عن أحمد بن

(١) قوله« عمن ذكره ، عن على بن العباس» وصفه صدر المتألهين بالجراذينى بالراء بعد الجيم والذال المعجمة بعدالالف قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين و بعدها النون الرازى رمى بالغلو و غمز عليه، ضعيف جداً له تصنيف فى الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه و تهالك مذهبه لايلتفت اليه ولايعبأ بما رواه (صه) قال النجاشى روى عنه احمد بن ابى عبدالله انتهى ولم يكن دأبى فى هذه التعاليق التعرض لاحوال الرجال لان أمثال هذه المباحث غنية عن ذكر الاسانيد وانما الاعتماد فيها على المعنى فما وافق أصول المذهب ودليل العقل فهو صحيح و ان ضعف اسناده و ما خالف أحدهما كان ضعيفاً و ان صح بحسب الاسناد و لذلك نرى أكثر أحاديث الاصول ضعافاً و هو من أهم كتب الشيعة و أصحها معنى وأوفقها لاصول المذهب لكن اقترح علينا بعض الاحبة لاأعرفه بشخصه ولكن اعرفه بخطه و كتابه ان اغير دأبى و طريقتى لابان اذكر اجمالا ان الحديث الفلانى ضعيف او مرفوع او مسند او صحيح او حسن كالصحيح و امثال ذلك كما مرآة العقول ولكن اذكر الفوائد الرجالية من تعيين الاسامى المشتركة و ضبط الاسماء والازمان والمعاصرين والكتب والتآليف وغير ذلك مما يفيد المحدث كثيراً كما سلكه صدر المتألهين -قدس سره- فانه ان لم يفد ههنا أفاد في مباحث أخر و صدر المتالهين (ره) كمافاق غيره فى تحقيق المعانى و الدقائق و*

محمّد بن أبي نصر، عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي) مقول القول محذوف وهو أنّه صورة. والجواليق بفتح الجيم جمع جولق بضمها و فتح اللاّم معرّب جوال و هو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها (و حكيت له: قول هشام بن الحكم إنّه جسم فقال: إنّ الله تعالى لا يشبهه شيء) كما قال : «ليس كمثله شيء » و «لم يكن له كفواً أحد» (أي فحش أو خنى) الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة ، و لعلّ الثاني أغلظ من الأوّل والشكّ من الرّاوي أيضاً محتمل (أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء) مثل الوجه والعين واليد والساق و غير ذلك من الأعضاء والجوارح الّتي للإنسان وإنّما نشأ ذلك الوصف من استيلاء أوهامهم على عقولهم ، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفّع عن المحسوسات و ما يتعلّق بها و أنّه إن حكم في المجرّدات بحكم يقدّرها محسوسة ذات أحجام و يجري عليها أحكام المحسوسات و لذلك كانت غاية معرفة المشبهة هي تشبيهه بالأصنام و تمثيله بالأجسام و تصويره بالصور والهيئات و تقديره بالحدود والغايات (تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً) لتحقّق المباينة بين الواحد الحقّ الثابت بالذّات و بين المتكثّر الباطل بالذّات من جميع الجهات .

((الاصل))

٥ـ « عليّ بن محمّد رفعه، عن محمّد بن الفرج الرخجي قال: كتبت إلى أبي »
«الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم و هشام بن سالم في »
« الصّورة فكتب : دع عنك حيرة الحيران و استعذ بالله من الشيطان ، »

---

*تطبيق كلام الائمة عليهم السلام على الاصول النظرية و دفع اوهام جماعة ظنوا أن احاديثهم عليهم السلام خطابيات تناسب العوام ، لا برهانيات تناسب اهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبراً علمياً و أهمها فى الاسانيد تشخيص المشتركات للقراين فانه لا يتيسر الا للمتفطن العارف الدقيق فانتدبت لاجابته فى الجملة ان ساعدنا التوفيق بان افرق المهم منها على الموارد المناسبة ان شاء الله تعالى. (ش)

« لیس القول ما قال الهشامان».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد (١) رفعه عن محمّد بن الفرج الرّخجي) بضم الرّاء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها في النسبة إلى الرّخج و في المغرب الرّخج بوزن زفراسم كورة استولى عليها الترك و في حاشيته «قد يشدّد الخاء كما في قول الشاعر:

الرخّجيّون لايوفون ماوعدوا والرّخّجيّات لايخلفن ميعاداً

و قال بعض أصحابنا الرخج قرية بكرمان (قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب :دع عنك حيرة الحيران) حار يحار حيرة أي تحيّر في أمره فهو حيران و المراد بالحيرة تردّد الذّهن في أنّ أيّ الأمرين أولى بالطلب و الاختيار و قد يطلق على الميل إلى الباطل والتصديق به و كان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتّى لايعرف جهة الحقّ ليقصده (و استعذ بالله من الشيطان) أي من إبليس أو من كلّ متمرّد فيشمل الاستعاذة من شياطين الإنس مثل المجسمة والمصوّرة و غيرهما من الفرق المبتدعة أيضاً (ليس القول ما قال الهشامان (٢)) أقول: إن

---

(١) قوله «على بن محمد» قال صدر المتألهين و تبعه تلميذه الاعظم الفيض صاحب الوافى أن على بن محمد فى صدر روايات الكافى هو ابن ابراهيم بن أبان الرازى الكلينى المعروف بعلان، وأقول هو خال الكلينى وله كتاب أخبار القائم نقل عنه فى الكافى فى اخبار القائم (ع) والظاهر أن رواياته عنه مختصة بذلك الباب و أما فى سائر المواضع فقلنا فى حاشية الوافى أنه على بن محمد بن عبدالله المعروف بابن بندار الرازى و الله اعلم. (ش)

(٢) قوله « ماقال الهشامان» نقل العلامة المجلسى وقبله صدر المتألهين ـ قدس سرهما ـ فى شرحهما ما نسب الى الهشامين مفصلا و قالا ان الرجلين ممدوحان مقبولان لاريب فى ذلك و قال الصدر انما القدح فى القول المنقول عنهما و رب قول فاسده من قائل صحيح الاعتقاد، وقال أيضاً و لعل الاقوال المنقولة عنهما رموزات وتجوزات ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة و لها تأويلات و محامل أو لهما فى التقول بها مصلحة دينية أو غرض صحيح والله*

أراد الهشامان بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما أنّ كلّ واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث والله سبحانه منزّه عنهما و إن أرادا غيره وقالا: إنّ الإطلاق مجرّد التسمية من غير تحقّق معناهما المتعارف كما ذهب طايفة إلى أنّه تعالى جسم لا كالأجسام و طايفة إلى أنّه صورة لا كالصورة لمّا رأوا أهل الحقّ يقولون هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما أنّ لفظ شيء لايشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على أنّ جواز إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن وقدوقع الإذن بإطلاق الشيء عليه في القرآن و الحديث ولم يقع الإذن بإطلاق الجسم والصورة عليه.

و اعلم أنّه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين و توثيقهما وقال ابن طاووس ـرضي الله عنهـ الظاهر أنّ هشام بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع، و قال بعض العلماء: ماروواه الكشي ـ من أنّ هشام بن سالم يزعم أنّ لله عزّوجل صورة و أنّ آدم مخلوق على مثال الرّبّ ـ ففي الطريق محمّد بن عيسى الهمداني و هو ضعيف و قال بعض أصحابنا: لمّا رأى المخالفون جلالة قدر الهشامين

أعلم بسرائر عباده. وقال المجلسي (ره) لعلهم نسبوا اليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: انهما قالا بجسم لاكالاجسام وبصورة لاكالصوره فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات و بالصورة المهية و ان اخطأ في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى، و نقل المجلسي (ره) كلام صاحب الوافي أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين و في كلامهما شيء ينبغي التنبيه عليه و هو ان صاحب الوافي احتمل و تبعه المجلسي (رحمهما الله) ان يكون قوله بالتجسيم قبل انتقاله الى مذهب الامامية فانه كان قبله جهمياً من اتباع جهم بن صفوان، و هذا غير صحيح لان جهم بن صفوان لم يكن مجسماً بل كان من اهل التنزيه مبالغاً فيه حتى أنه أنكر الرؤية في المعراج و في القيامة، وقد يعترض على من يؤول كلام الهشامين بأن هذه المعاني الدقيقة التي يحمل كلامهما عليها لم يكن مناسبة لسذاجة السلف و قال صدر المتألهين ان لكلامه اى ابن الحكم وجهاً صحيحاً و مسلكاً دقيقاً ومعنى عميقاً سواء انكشف ذلك له و انفتح على قلبه ام لافلم يدع علمه التفصيلي بل الارتكازي نظير علم امرء القيس باوزان العروض. (ش)

نسبو إليهما ما نسبوا ترويجاً لآرائهم الفاسدة، وقال بعض المتأخّرين من أصحابنا لاحاجة في الاعتذار(١) عمّا نسب إلى هشام بن سالم إلى ما ذكروه من ضعف الرّواية ، لأنّ القول بأنّ الله تعالى صورة لايستلزم القول بالتجسيم والتركيب فإنّ مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين إذ لفظ الصورة مشترك عند العلماء بين معان غير ماوقع في العرف من معنى الشكل والخلقة فإنّهم يطلقونها تارة على ماهيّة الشيء، و تارة على وجوده في العقل، و تارة على كمال الشيء وتمامه، وتارة على الموجود البحت الّذي لاتعلّق له بجسم ولاجسماني كالذّوات المفارقة عن الموادّ و الأجرام، فيقولون: ذاته صورة الصور وحقيقة الحقائق كأنّ غيره سبحانه بالقياس إليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج إلى مصوّر يصوّره و يخرجه من حدّ القوّة والإمكان إلى حدّ الفعل فلايلزم من إطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف؟ وقد ورد الحديث المشهور بين العامّة والخاصّة «أنّ الله خلق آدم على صورته » انتهى أقول: هذا الرّجل يقول نصرة لهشام بأنّ الرّواية على تقدير صحّتها لا تدلّ على فساد عقيدته لما ذكره و فيه نظر أمّا أوّلاً فلأنّ هذا التوجيه لايتمشّي

---

(١) قوله « قال بعض المتأخرين من أصحابنا » لم يتفق لى العثور عليه فى شرح صدر المتأليهن و ان كان لغيره أوله فهو كلام كامل فى هذا الباب و كاف فى المقصود ولا يقدح فيه ما أورد عليه الشارح أما قول هشام بن سالم أنه أجوف الى السرة والبقية صمد فليس بثابت والقدر المسلم المشترك فيه الروايات أنه قال بالجسم أو الصورة والغرض تأويل اصل ما نسب اليه مستفيضاً لاتفاصيل ماحكى. و أما عدم جواز اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى فمسلم ان لم يقيد بما يخرجه عن المعنى المتبادر و لعل المأولين لايأبون من تخطئة هشام فى اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى و انما يابون عن دلالة ذلك على كونه مجسماً كما مر من المجلسى (ره) و صدر المتألهين (قده) و أما حديث خلقة آدم على صورته فمأول البتة ومن تأويلاته أن الله تعالى خلق الانسان خليفة له والاستشهاد انما هو بقوله على صورته حيث أطلق الصورة عليه تعالى وهو مجاز البتة وقال الشارح فى أول الباب السابق: المراد بالصورة الصفة لاختصاصه -اى آدم- بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له وبالجملة كون ظاهر الحديث مؤولا لايضر بالمقصود بان الغرض امكان اطلاق الصورة مع التأويل لابدون التأويل. (ش)

من قبل هشام لأنّه يقول: هو صورة أجوف إلى السرّة والبقيّة صمد أي مصمت كما مرّ و أمّا ثانياً فلأنّه لايجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنّها مشعرة بالتجسيم والتركيب أو لأنّ إطلاق الاسم والصفة عليه متوقّف على الإذن و لذلك وقع الإنكار على القائلين بالصورة في الرّوايات مطلقاً من غير تفصيل، و أمّا ثالثاً فلأنّ ما ذكره من الحديث المشهور بين العامّة و نسبه إلى الخاصّة أيضاً فهو على تقدير صحّته مأوّل عند الخاصّة و عند أكثر العامّة وقد استقصينا في ذكر تأويله، في أوّل الباب السابق و سيجيء بعض تأويلاته في باب الرّوح عن أبي جعفر عليه السلام والله وليّ التوفيق.

((الاصل))

٦ - « محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر »
« ابن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمّد بن زياد قال: »
« سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إنّ هشام بن »
« الحكم يقول قولاً عظيماً إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً فزعم أنّ الله جسم لأنّ »
« الأشياء شيئان: جسم و فعل الجسم، فلايجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و »
« يجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبوعبدالله عليه السلام: ويحه أما علم أنّ الجسم »
« محدود متناه والصورة محدودة متناهية فاذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان »
« و إذا احتمل الزّيادة والنقصان كان مخلوقاً، قال: قلت: فما أقول؟ قال: لاجسم »
« ولاصورة و هو مجسّم الأجسام ومصوّر الصور، لم يتجزّء ولم يتناه ولم يتزايد و »
« لم يتناقص، لوكان كما يقولون لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق ولا بين »
« المنشيء والمنشأ لكن هو المنشيء فرّق بين من جسّمه و صوّره و أنشأه، إذ »
« كان لايشبهه شيء ولايشبه هو شيئاً. »

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن

صالح) في كتاب التوحيد للصدوق-رضي‌الله عنه- عن الحسين بن‌الحسن،والحسين ابن علي ، عن صالح بن أبي حماد ، عن بكربن صالح (عن الحسن بن سعيد ، عن عبدالله بن المغيرة ، عن محمدبن زياد قال : سمعت يونس بن ظبيان(١)يقول دخلت على أبي‌عبدالله عليه‌السلام فقلت له: إنّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً) صدور ذلك القول منه قبل دخوله في‌دين الحقّ محتمل (إلاّأنّي أختصر لك‌منه‌أحرفاً فزعم أنّ الله جسم لأنّ الأشياء شيئان) أي نوعان (جسم و فعل الجسم (٢)) أي فعل صادر من الجسم ، الحصر ممنوع (٣) ولا دليل عليه عقلاً و نقلاً (فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل) لاستحالة احتياج الصانع إلى الفاعل والمحلّ (و يجوز أن يكون بمعنى الفاعل) و هو الجسم لخلوّه عن المحذور المذكور ، و فيه أنّه يلزم احتياج‌الصانع إلى علّة ماديّة هي‌الأجزاء ، وعلّةفاعليّةهي‌المؤلّف بين تلك الأجزاء ، و علّة صوريّة هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف (فقال‌أبو عبدالله عليه‌السلام : ويحه‌أما علم أنّ الجسم محدود متناه) (٤) أي له أطراف و نهايات

---

(١) قوله «يونس‌بن ظبيان» ضعفه أصحاب الرجال و قالوا أنه كان يضع الاحاديث والعبرة فى هذاالحديث بماصح من معناه ومضمونه و امااالقدح به‌فى‌هشام‌بن الحكم‌فلا.(ش)

(٢) قوله «جسم وفعل الجسم» هكذا نقل ابومحمدبن الحزم دليل‌المجسمة وتأويل كلام هشام أن‌الموجود اما ان يكون موجوداً قائماً بذاته كالجوهر بالنسبة الى‌العرض و امافعل الجسم اى‌حالات و عوارض للموجود القائم بالذات فاذالم يكن الواجب حالا فى غيره فهوقائم بذاته وأراد بالجسم الشيء القائم بذاته. (ش)

(٣) قوله «الحصر ممنوع» ان‌كان الجسم فى‌كلامه بمعنى الشيء المستقل‌بذاته‌فليس الحصر ممنوعاً وأما ان‌كان المراد منه‌الجسم اللغوى بمعناه المتبادر فالحصر ممنوع بل يمكن أن‌يكون الموجود مجرداً قائماً بذاته (ش)

(٤) قوله «أما علم ان‌الجسم محدود متناه» أثبت الحكماءأن كل‌جسم متناه‌وقدسبقت الاشارةالى بعض‌أدلتهم‌فى‌الصفحة٢٣٩و٢٤٠ من‌هذاالجزء ولعل هشام‌بن‌الحكم‌كان‌يعرف‌ذلك بالدليل‌العقلى و لعله‌لم‌يكن‌يعرف‌ولكن‌الامام(ع)استدل بتناهى بعض‌افراد الجسم‌فان كثيراً منها*

(والصورة) الجسميّةوالنوعيّةو الشخصيّة(محدودةمتناهية) لوجوب تناهي الأبعاد والأقطار (فإذااحتمل الحدّاحتمل الزّيادة والنقصان) لأنّ كلّقابل للحدّ والنهاية أعنى المقدار قابل للزّيادة أوالنقصان، لايتأبّي عنهما فيحدّ ذاته، و إن استقرّ على حدّ معيّن فإنّما استقرّ عليه من جهة قسر القاسر و جعل الجاعل لامن جهة ذاته (و إذا احتمل الزيادةوالنقصان كان مخلوقاً) خلقه قادرمريدحكيم و صرفته القدرة القاهرة على وفق الإرادة إلى القبول للجهات المختلفة و ساقته الحكمة البالغة إلى الحدود والنهايات المعيّنة ولم يمكنه التخلّفوالاستصعاب عن ذلكالتصرّففيلزم أن يكونصانعجميعالأشياء مصنوعاًمخلوقاً وأنّهمحال (قال : قلت: فماأقول؟قال: لاجسمولا صورةوهومجسّم الأجساموصوّرالصور)الواوللحال يعني كيفيكون هوجسماً أوصورة و الحالأنّه فاعلالاجسام والصور كلّها والفاعل

*متناهية على مايشاهد وكلشيء متناه يحتمل الزيادة والنقصان اذلايمتنع ان يكون اقل اواكثر مماهو والواجب تعالى لايتطرقاليه هذاالاحتمال فانالزائد على مقدارهالفعلى لم يوجد فهوممكن لاواجب والنقصان منهممكن بانينفصل منه شيء وهذاالمنفصل ليسبواجب والاتعدد و هذاالكلام جار فيجميع أجزاء الجسمالى أنينتهيالىأقلجزء ـ ان فرض ـ لا يتجزى وجميع هذه ممكنالعدم فالجسمالواجب ممكنالعدم بانينفصل منه شيء بعد شيء، و نقولأيضاً كلماهيةمنشأنهاأنتقبلالمقادير المختلفةوتخصصها ببعضها ليس بمقتضىذاتها بليحتاج الىفاعلخارجعنطبيعتهيرجحله بعضالمقادير دون بعض، وهذايقتضىالاحتياجوخروجالواجب عنكونه واجباً، وانما عدلالامام (ع) عنامكان العدم الىامكان الزيادة والنقصان لان تصور عدمالجسم ليسسهلا على العوام اماتصور الزيادة والنقصانفسهلعليهم، ولا فرق بين العدم والوجودوالزيادةوالنقصان الاأنالاولين يشملان كلالجسموالثانيين يختصـان بالابعاض.

والحاصل انماليس الوجود عين ذاته أمكنتصور عدمه والجسم ليس الوجود عين ذاته ومن أرادتحقيقازائداً على ماذكر فعليهبشرح صدرالمتألهين عليهالرحمة ونقلهالمجلسى (ره) فى مرآة العقول بعينعبارته. (ش)

مباين للمفعول (١) بالبرهان والوجدان (لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص) خبر آخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان لما ذكر . يعني كيف يكون جسماً أو صورة والحال أنّه ليس بقابل للتجزية والتناهي والتزايد والتناقص في حدّ ذاته وصفاته إذ هذه الأمور من لواحق الإمكان و توابع الحدوث و لوازم المقدار، و ساحة القدس منزّه عنها (لو كان كما يقولون) من أنّه جسم أو صورة (لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق) إذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذّات والصفات و الاحتياج إلى المجسّم والمصوّر والمدبّر فكون أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً ليس بأولى من العكس، و يتّسع حينئذ دايرة مناقشة الملاحدة ، إذ لهم أن يقولوا : إذ كان هو جسماً مستغنياً عن الموجد جاز استغناء غيره من الأجسام و عوارضها عن الموجد أيضاً (ولا بين المنشيء والمنشأ) أي ولم يكن بين الموجد بلامثال والمخلوق لامن شيء فرق و هو باطل بالضرورة (لكن هو المنشيء)(٢)

(١) قوله «والفاعل مباين للمفعول» فان قيل لابد أن يكون بين الفاعل و المفعول مناسبة فان الشيء لايفعل ضده والحرارة لاتوجد البرودة الا بالعرض و النور لايكون علة للظلمة وهكذا قلنا الغرض التباين في الرتبة لا في الحقيقة ولايمكن أن يكون نواقص المعلول في العلة وليس في العالم الاسنخ واحد و هو الوجود فالعلة وجود والمعلول وجود و ليس بين الوجود والوجود تباين الا بالكمال والنقص والشدة والضعف، وأما الجسم فمعناه و حقيقته مقومة بمعان عدمية نقصية مثلا يشغل حيزاً ولايشغل حيزاً آخر و هذا معنى عدمي و محدود و هو أيضاً عدمي و بعيد عن كل شيء غيره، و هو معنى عدمي وله أثر و خاصة معينة لاتتجاوزها الى خاصة اخرى. هذه كلها معان عدمية لايتحصل حقيقة الجسم الا معها و أما علته و هو واجب الوجود فمنزه عن جميع هذه الاعدام وواجد لجميع المعانى الوجودية في كل شيء.(ش)

(٢) قوله «لكن هو المنشيء» الاوضح في معنى العبارة أن يعود الضمير الى الجسم والمنشأ بصيغة اسم المفعول يعنى لكن الجسم منشأ و فرق بينه و بين من أنشأه و جسمه و صوره و يلزمه حذف كلمة «بينه» للوضوح و هذا تفسير صدر المتألهين وعليه هذا فقوله (ع) فرق بصيغة المصدر و على تفسير الشارح ضمير هو يرجع الى الله تعالى والمنشيء بصيغة اسم الفاعل يعنى أن الله تعالى هو المنشيء، و «فرق» بصيغة الماضى والمعنى أنه تعالى ميز بين الاجسام*

هذا في الحقيقة استثناء لنقيض التالي لينتج نفيض المقدَّم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشيء والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو المنشيء وحده وكلُّ ماعداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي إلى عدم الفرق بينهما، ثمَّ أشار إلى دليل آخر على بطلان قولهم و عدم تحقّق المشابهة بقوله (فرق بين من جسمه و صوّره و أنشأه، إذ كان لايشبهه شيء ولايشبه هو شيئاً)«فرق» ماض معلوم من الفرق أو من التفريق و«إذ» ظرف للفرق يعني أنّه فرق بين الأشياء وميّزها في الايجاد بأن جعل بعضها جسماً و بعضها صورة و بعضها غير ذلك وأنشأها على وفق الحكمة حين كان الله ولاشيء معه حتّى يشبهه شيء و يشبه هو شيئاً في ذاته و إذا كان كذلك فلا يجوز أن يقع المشابهة بعد الإيجاد في أمر من الأمور لأنّ ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل الإيجاد نقصاً و إذا لم يكن من كماله كان اتّصافه به بعده نقصاً والنقص عليه محالٌ وجب تنزيه قدسه عنه.

((الاصل))

٧- « محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليّ بن العبّاس، عن الحسن»
« ابن عبدالرحمن الحماني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام : إنّ »
« هشام بن الحكم زعم أنّ الله جسمٌ ليس كمثله شيء ، عالمٌ سميعٌ ، بصيرٌ ، »
« قادرٌ ، متكلّمٌ ، ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، ليس شيء »
« منها مخلوقاً فقال: قاتله الله أما علم أنّ الجسم محدود والكلام غير المتكلّم معاذ»
« الله و أبرء إلى الله من هذا القول ، لاجسم ولاصورة ولاتحديد وكلّ شيء سواه »

---

* والصور بين كل واحد من أفرادها و هومعنى لطيف جداً الا أن اطلاق ما ههنا كان أنسب من كلمة من بان يقول فرق بين ما جسم و ما صور و ما أنشأ و كانه أريد بماجسم الماديات و بما صور المثاليات والبرزخيات و بما أنشأ مطلق الموجودات الشامل للمجردات المحضة و تقريب الاستدلال ان الذى أنشأ الامور المتباينة كالجسم والصورة والمجرد يجب أن يكون نسبته الى جميعها نسبة واحدة ، و قال بعض الشارحين هذا رد على بنى العباس و أتباعهم حيث نسبوا الافاعيل السفلية الى العقل الفعال و هو عجيب. (ش)

« مخلوق ، إنّما تكون الأشياء بإرادته ومشيئته، من غير كلام ولاتردّد نفس »
«ولانطق بلسان».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليّ بن العبّاس) قال العلامة : إنّه رمي بالغلوّ وغمز عليه ، ضعيف لايلتفت إليه ولايعبأ بما رواه (عن الحسن بن عبدالرحمن الحماني) بفتح الحاء المهملة منسوباً إلى حمان و هو اسم رجل ، و يحتمل أن يكون بضمّ الجيم و تشديد الميم منسوباً إلى الجمّة، قال الجوهريّ : الجمّة بالضّم مجتمع شعر الرأس و هو أكثر من الوفرة و يقال للرّجل الطويل الجمّة الجمّاني بالنون على غير قياس و أن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمانة وهي حبّة تعمل من الفضّة و في كتاب التوحيد الحمامي بالميم قبل الياء نسبة إلى حمام أعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة و في بعض النسخ الحسين بدل الحسن ولاأعرف حالهما(١)(قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام إنّ هشام بن الحكم زعم أنّ الله جسم ليس كمثله شيء) يعني أنّه جسم ممتاز عن غيره من الاجسام لايماثله شيء منها في نوريّة ذاته و صفات كماله و نعوت جلاله (عالم سميع بصير قادر متكلّم ناطق) كأنّه أراد بذلك أنّه سميع بذاته و بصير بذاته و هكذا (والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد) في أنّها نفس الذّات (ليس شيء منها مخلوقاً) فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين الذّات مثل العلم و القدرة (فقال : قاتله الله) كناية عن مقته و إبعاده عن الرّحمة (أما علم أنّ الجسم

---

(١) قوله «و فى بعض النسخ الحسين » والظاهر أنه تصحيف فى الكتابة والحسن بن عبدالرحمن فى كل موضع رأيناه فى اسناد الاحاديث مكبر لكن لم يذكر فى كتب الرجال ولم يصرحوا فى حقه بشىء من المدح والذم و ذكره الشيخ رحمه الله فى رجال الصادق (ع) بعنوان الحسن بن عبدالرحمن الانصارى الكوفى و اقتصر على نقله صدر المتألهين فى شرحه. وهو حسن. (ش)

محدود) بحدود و نهايات و أطراف و غايات (١) و أقطار و كيفيّات و بأجزاء و تركيب و أوضاع و تأليف و صور وترصيف و كلّما هذا شأنه فهو ممكن مفتقر إلى الغير من جهات شتّى، والله سبحانه هو الغنيّ المطلق لايفتقر إلى شيء أصلاً (والكلام غير المتكلّم) (٢)عطف على الجسم اه. يعني أما علم أنّ الكلام غيرالمتكلّم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب إليه من أنّه عين ذاته كالعلم والقدرة و أنّه غيرمخلوق مثلهما(معاذالله) يقال عذت بفلان و استعذت به أي لجأت إليه، وهو عياذي أي ملجائي ، و قولهم معاذالله تقديره أعوذ بالله معاذاً فهو مصدر مضاف مثل سبحان الله (و أبرء إلى الله من هذا القول) و من دان به ، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، و ربّما يتوهّم أنّ فيه مدح هشام حيث قال عليه السلام :أبرء من هذا القول ولم يقل

---

(١) قوله « بحدود و نهايات و أطراف وغايات » ألفاظ مترادفة و قوله : كيفيات يدل على ان الجسم يتأثر بقبول الكيف و قوله: باجزاء و تركيب يدل على احتياجه لتركبه الى الاجزاء وقوله : اوضاع يدل على احتياجه الى المكان وقوله: تأليف و صورة وتوصيف يدل على نسب بعض أجزائه الى بعض و جميع هذه الامور تدل على الافتقار اذكل ماذكر من هذه الامور لها أقسام و انواع وأفراد مختلفة لايمكن ان يجتمع فى جسم واحد جميعها و ليس بعضها أولى له من بعض فلابد أن يكون ثبوت واحد من هذه المقادير والكيفيات الغير المتناهية بعلة و ليس الواجب معلولا ثم ان هذا يدل على ان علة احتياج الممكن الى الفاعل امكانه لاحدوثه ولايجب الفاصلة الزمانية بين العلة والمعلول اذ لافاصلة بين المركب و أجزائه اى الصورة والمادة فاذا حصل المادة والصورة حصل المركب من غير فاصلة زمانية و مع ذلك المركب مفتقر الى الاجزاء وكذلك الحصول فى المكان والتكيف بكيف معين غير منفصل زمانا عن الجسم و مع فرض كونه واجب الوجود كان قديماً مع كيفه و مكانه و هو محتاج فالقديم بالزمان لا ينافى امكان الوجود فليكن هذا فى ذكرك. (ش)

(٢) قوله « والكلام غير المتكلم » فلايمكن أن يكون من صفات الذات لان صفات الذات عين الذات و خالفت الاشاعرة فجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم والقدرة. وبيان بطلانه وأنه غير معقول مبسوط فى الكتب الكلامية. (ش)

أبرء من هذا القائل للتنبيه على أنّه نسب إليه هذا القول و هو ليس بقائل به (١) و هذا التوهّم مدفوع بأنّه ينافي قوله « قاتله الله » والتوبيخ المذكور بعده ، و لمّا فرغ من توبيخه بعدم علمه بقبح ما ذهب إليه أشار إلى نفي ما اعتقده بقوله (لاجسم ولاصورة ولاتحديد) و هو و إن لم يقل بالصورة والتحديد صريحاً لكن يلزمه ذلك من حيث لايعلم لأنّ الجسم لايخلو عنهما (و كلُّ شيء سواه مخلوق) لاستحالة أن يكون له شريك في الوجوب الذّاتي فكلامه مخلوق لأنّه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة و سائر الصفات الذّاتية ، وإنّما قلنا كأنّه أراد بذلك كذا لأنّه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلّم ناطق أنّ له علماً و سمعاً و بصراً و قدرة و كلاماً و نطقاً زايدة على ذاته ، بها يعلم و يسمع و يبصر و يقدر و يتكلّم و ينطق و أنّ هذه الصفات مشتركة في أنّها قديمة غير مخلوقة و حينئذ قوله عليه السلام «و كلُّ شيء سواه مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ القول بزيادة الصفات لايجامع بأنّها غير مخلوقة إذ كلُّ شيء سواه مخلوق، وآخر الحديث يناسب هذا الاحتمال و قوله عليه السلام « والكلام غير المتكلّم» يناسب الاحتمال الأوّل و حمله على الاحتمال الثاني حينئذ لايخلو من دقّة و خفاء فليتأمل (إنّما يكون الأشياء بإرادته ومشيئته) «يكون» بسكون الواو من الكون أو بكسرها و تشديدها من التكوين يعني إذا تعلّقت إرادته بوجود شيء أذعن له ذلك الشيء و تحقّق وجوده على غاية من السرعة بلا تخلّف ولابطؤ و ما أمره في ذلك إلاّ واحدة كلمح بالبصر أو هو أقرب (من غير كلام ولا تردّد في نفس ولانطق بلسان) سيجيء

(١) قوله « وهو ليس بقائل به » هذا مذهب الشارح بعينه اذقد مر منه فى صدر الباب ان ما نسب من التجسيم الى هشام بن الحكم غير ثابت بل غير صحيح لكنه أرادهنا المناقشة فى العبارة فقط و فى المقام كلام آخر نبه عليه فيما مضى و هو أن القول قديكون مقدوحاً من غير قدح فى قائله و ربما يكون الرجل غير قائل بجسميته تعالى حقيقة بل يعبر بلفظ الجسم مريداً به الموجود المستقل كما حمل عليه المجلسى (ره) كلام الهشامين و حينئذ فالقدح فى قوله لا فى قائله نظير من قال: لهماهية. ولم يرد الماهية المصطلحة و من قال أنه تعالى مستطيع و سخى بدل أن يقول قادر وجواد، أو عارف بدل أن يقول عالم وهكذا. (ش)

أنّ الكلام والإرادة حادثان والمقصود هنا نفي أنّ تكوينه للأشياء بأن يصدر عنه الحرف والصوت و ينطق بكلمة كن و نحوها لأنّ ذلك من صفات الخلق و هو سبحانه منزّه عنها، وكلمة كن في قوله تعالى «كن فيكون» كناية عن تسخيره للأشياء و جريان حكمه في إيجادها و إحداثها و بأن يصدر عنه إرادة متردّدة في النفس و تفكّر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كإرادة أحدنا شيئاً فإنّها متوقّف على تصوّر الفعل والنظر إلى مصالحه والتفكّر في منافعه ليحصل اعتقاد النفع و انبعاث الشوق إلى أن يبلغ حدّاً يرجّح الفعل منه على الترك و ما ذلك إلاّ لنقصان العلم المنزّه جناب الحقّ عنه، بل إرادته لإيجاد الأشياء عبارة عن إيجادها و إحداثها، و لذلك لايلزم أن يكون محلاً للحوادث مع أنّ الإرادة حادثة، و بالجملة فيه تنزيه له جلّ شأنه أن يعرض له من جهة ماهوفاعل شيء من هذه الكيفيّات فإنّها من عوارض الإمكان، ولواحق الحركة الّتي هي من عوارض الجسم الّذي يفعل بالآلة والتفكّر و يحتاج في فعله إلى الحركة الّتي تشتدّ و تضعف والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك.

((الاصل))

٨- «عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن محمّد بن حكيم قال:» «وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي و ما يقول في الشابّ الموفّق و» «وصفت له قول هشام بن الحكم فقال: إنّ الله لايشبهه شيء».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس عن محمّد بن حكيم قال : وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشابّ الموفّق) قدعرفت تفسيره سابقاً (ووصفت له قول هشام بن الحكم) من أنّه جسم (فقال: إنّ الله لا يشبهه شيء) (١) هذا من أوجز الكلام في تنزيه الواجب عمّا لايليق به مثل الجسميّة

(١) قوله «ان الله لايشبهه شيء» يمكن أن يكون دليلا نقلياً فى مقابلة أهل الظاهر*

والصورة والتحديد و غيرها من صفات الممكنات المحدثة و كمالاتها المستفادة من

---

*المتمسكين ببعض الاخبار فی تجسيم الواجب تعالى و بيانه أنه لوكان جسماً كان شبيهاً بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثله شیء، فان قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا كالاجسام ونعترف بانه ليس كمثله شیء؟ قلنا هذا الكلام مشتمل على التناقض اذ لوكان جسماً كان له مثل. و يمكن أن يكون دليلا عقلياً بأنه لوكان جسماً كان شبيهاً بمخلوقاته و هذا محال لان وجه الشبه صفة مشتركة بينه و بين خلقه البتة فيلزم تركيب ذاته مما به الاشتراك و ما به الامتياز، فان قيل ما تقول فی سائر الصفات المشتركة كالعلم والقدرة؟ قلنا هذه الصفات مشتركة فی المفهوم فقط كالوجود لا فی الحقيقة و أما الجسمية عند أهل التجسيم فهو حقيقة فينا وحقيقة فی الباری تعالى والاشتراك فی الحقيقة لا فی صرف المفهوم وننقل هنا متن كتاب الاشارات فی نفی الجسمية عنه تعالى وفی عدم شبيه له أصلا و على القارئين تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد فی الاحاديث ولا اختلاف بينهما فی المعنى قال الشيخ كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته و كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية و بالقسمة المعنوية الى هيولی وصورة وكل جسم محسوس فتجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس و كل متعلق به معلول. و قال أيضاً: واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء فی ماهية ذلك الشیء لان كل ماهية لماسواه مقتضية لامكان الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشیء ولا جزء من ماهية شیء أعنی الاشياء التی لها ماهية لا يدخل الوجود فی مفهومها بل هو طارعليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء فی معنى جنسی ولا نوعی فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلی أو عرضی بل هو منفصل بذاته. انتهى كلامه

و بقی فی هذه المسئلة غموض و هو أن المنقول عن هشام بن الحكم القول بالجسم و عن ابن سالم القول بالصورة و يدل النقل على أن القولين مختلفان كما مر «أن أصحابنا اختلفوا فی التوحيد منهم من يقول انه جسم و منهم من يقول صورة» ولا ندری ما أرادوا بالصورة فی مقابل الجسم وروی أن القائل بالصورة قال بالشاب الموفق و قال بأنه أجوف الى السرة والباقی صمد وهل الشاب الموفق الا جسم والاجوف كذلك فلعل القائل بالجسم قال بالجسم المادی والقائل بالصورة بالجسم المثالی ولا ينافيه وصفه بالشاب والاجوف اذ اطلق على الاجسام المثالية أمثال ذلك قال تعالى «انی أری سبع بقرات سمان يأكلهن سبع*

الغير المستلزمة للنقصان والافتقار و إذا كان منزّهاً عن أمثال هذا ممّا يوجب النقصان والزّوال كان باعتبار اتّصافه بأشرف طرفي النقيض في المرتبة الأعلى من الكمال وهوالعليّ الكبير.

باب

(صفات الذات)(١)

صفات الذّات عند الاشاعرة (٢) ما قام به أو اشتق عن معنى قائم به كالعلم

عجاف» وقال « رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين» و قال «انى أرانى أحمل فوق رأسى خبزاً تاكل الطير منه » ولكن لافائدة فى تحقيق القولين مع ان النسبة غير ثابتة. (ش)

(١) قوله « صفات الذات» قال صدر المتألهين و تبعه المجلسى (ره) فىمرآةالعقول واللفظ لهما رحمهماالله، ان صفاته على ثلاثة اقسام منها سلبية محضة كالقدوسية و الفردية و منها اضافية محضيةكالمبدئية(والخالقية) والرازقية و منها حقيقة سواء كانتذات اضافة كالعالمية والقادرية اولا كالحيوة والبقاء ولاشك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات و زيادتها لاتوجبانفعالاولاتكثراً (وقيل)[لكنيجبأنيعلم] ان السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان [فانه يندرج فيه سلب الجوهرية و سلب الجسمية و سلب المكان والحيز و الشريك والنقص والعجز والافة و غير ذلك] والاضافات راجعة الى الموجدية .... و اما الصفات الحقيقية (فالحكماءوالامامية) على أنها غير زائدة. ما بين الهلالين زيادة للمجلسى و بينالمعقفتين زيادة لصدر المتالهين. (ش)

(٢) « صفات الذات» بالغأبومحمدبنالحزمعلىسائر خزعبلاته فىانكاراطلاقالصفةعلى الله تعالى فقال لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ولاعلى لفظ الصفة ولاحفظ عن النبى (ص) بأن لله تعالى صفة او صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضىالله عنهم ولاعن أحد من خيار التابعين ولاعن أحد من خيار تابعى التابعين و من كان هكذا فلايحل لاحد أن ينطقبه، ولو قلنا ان الاجماع قدتيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفاتولااعتقاده بل هى بدعة منكرة، قال: و انما اخترعلفظالصفات*

و عندنا ما لايجوز سلبه عنه قطّ فإنّ العلم مثلاً عندهم صفة زايدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفكّ ذاته عنها أبداً و أزلاً ، و هذا غير صحيح عندنا إذ لاقديم إلّا هو بل ذاته المقدّسة علم بكلّ معلوم وجد أولم يوجد، فالتغيّر إنّما هو في المعلوم هو معدوم تارة و موجود اُخرى والعلم واحد في الحالتين لاتغيّر فيه بالزّيادة و النقصان والظهور. وصفات الفعل عندهم ما اشتق منه من أمر خارج عن الذّات كالخالق و الرّازق فإنّهما مشتقّان من الخلق والرّزق، و عندنا مايجوز سلبه عنه في الجملة فانّه كان في الأزل ولم يكن خالقاً ورازقاً، ولا نريد أنّه يتجدّد له صفاته حادثة كما زعمه طائفة من المعتزلة لأنّه اجلّ وأعظم من أن يكون محلّ الحوادث بل نريد أنّه يفعل هذه الأشياء و يوجدها من غير تغيّر في ذاته و حدوث صفة له ، و زيادة البحث في باب صفات الفعل.

((الاصل))

١- « عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى ،» « عن ابن مُسكان، عن أبي بصير قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ» « وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولامعلوم ، والسمع ذاته ولامسموع ، والبصر ذاته ولامبصر و» «القدرة ذاته ولامقدور ، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على» «المعلوم والسمع على المسموع،والبصر على المبصر،والقدرة على المقدور، قال: »

---

*المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولاقدوة و حسبناالله و نعم الوكيل انتهى. وما اشبه كلامه بكلام بعض الاخباريين فى انكار اصطلاحات اهل الاصول و الحق ان النظر فى الصفات أهم و اوجب من اثبات الذات اذ مامن أحد من العقلاء الأثبت ذاتا هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية ، و انما الخلاف بين المليين وبينهم فى الصفات فالانبياء والحكماء يثبتون له العلم والقدرة و غيرهما والماديون و امثالهم يجعلون المادة او الاجزاء المنبثة والمكان و الزمان واجب الوجود فالاختلاف فى صفة العلم و القدرة والحيوة. (ش)

« قلت: فلم يزل الله متحرّكاً ؟ قال: فقال: تعالى الله ، إنّ الحركة صفة محدثه »
« بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: فقال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست»
« بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنّه سيقع لا العلم بأنّه واقع لأنّه جهل، أقول: الجهل إنّما يلزم لو علم أنّه واقع في غير وقته والحق أنّ علمه بما وقع و ما هو واقع و ما سيقع على نحو واحد من غير ترتّب بالنظر إلى ذاته المقدّسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية والحاليّة والاستقباليّة والتقدّم والتأخّر وإنّما هذه الاُمور يتحقّق في المعلومات المتغيّرة الزمانيّة المترتّبة في حدّ أنفسها، فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الآن ، و علمه بما هو واقع الآن كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغيّر و تفاوت في علمه أصلاً (و السّمع ذاته ولا مسموع (۱) والبصر ذاته ولا مبصر) اختلف العلماء في أنّ السمع

(۱) قوله «والسمع ذاته ولا مسموع» من الثابت فى الديانات الحقة و الشرائع الالهية الاعتقاد بالدعاء و أن الله تعالى يسمع كل من يدعوه و بذلك يعبدون الله ويوحدونه ويثنون عليه ويمجدونه و كذلك يبصر عمل كل عامل فى الخير والشر والسر والعلانية و لولا ذلك لم يجتنبوا المعاصى و انه يعلم سرائر القلوب و أسرار الضمائر و اما اللمس والشم و الذوق فلم يرد التعبد باطلاقها عليه فلايجوز و ان كان له العلم بالمذوقات والمشمومات و الملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق. هنا خلاف بين اتباع المشائين و اصحاب الكلام، فقال الاولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي و قال الاخرون معنى بصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات ولم يتبين لى الى الان ما الفرق بين القولين مع انهما متفقان على عدم الاحساس و ان علمه بغير آلة و حاشا أن يتوهم فى اكابر القوم*

والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أخرى غيره؟ فذهب المحقّقون إلى الأوّل و ذهب طائفة إلي الثاني و قالوا : ذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والرّوايات و إثباتهما بالدّليل بعد إثبات العلم بجميع المعلومات دليـل على المغايرة والحقّ هو الأوّل لدلالة كثير من الرّوايات الآتية عليه وذكر الخاص مع العام شايع و إثباتهما بالدّليل بعد إثبات عموم العلم للدّلالة على تحقّق هذا العلم المخصوص له سبحانه أعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث أنّه مسموع و مبصر حتّى أنّهما حاضران عنده على هذه الحيثيّة بالمشاهدة الذّاتيّة بلا آلة كما أنّهما حاضران عندك بالمشاهدة العينيّة والملاحظة الالية ، فإثبات السمع والبصر من حيث أنّهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً و من حيث الخصوصيّة المذكورة مفتقر إلى دليل عليحدة ، فإن قلت : كما أنّه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثيّة المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلاً من حيث أنّه ملموس فلم لا يطلق عليه اللاّمس للدّلالة على أنّه عالم بالملموسات بالحيثيّة المذكورة، قلنا: لاريب في أنّه عالم بها من هذه الحيثيّة لكن إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن حتّى أنّه لولم يقع الإذن على إطلاق السميع والبصير عليه لما أطلقناهما عليه.

و قال بعض أصحابنا فإن قلت : لم يكن شيء من المسموعات و المبصرات في الأزل فلم يكن الله سميعاً و بصيراً في الأزل(١) إذ لايعقل سماع المسموعات

---

*اعتقاد كون الواجب تعالى أنقص فى العلم من المخلوقين لكن العوام يظنون العلم بالحس البصرى أقوى العلوم و أوضحها و يلزمها أن يكون الواجب تعالى الفاقد للالة الحاسة أدون فى العلم من مخلوقاته و هو باطل،وليس الحكيم المشائى ولاالمتكلم بهذه المرتبة من الغباوة حتى يظن فى حقهما انهما يريدان بما قالا نقص علمه تعالى و أكملية الحيوان بالقوة الباصرة عليه بل مقصودهم ان هذا العلم والكشف الذى يحصل لنا بالبصر حاصل له أوضح و أكمل و أقوى أضعافاً مضاعفة و مراتب غير متناهية من غير احتياج الى آلة، و عبر عنه المتكلم بانه علم المبصرات والمشائى بأنه علم بوجه كلى أى بغير آلة ولتحقيق على مذهب الاشراقى محل آخر.(ش)

(١) « فلم يكن الله سميعاً و بصيراً فى الازل» لايخفى أن الادراك يوجب ارتباطاً بين*

الحادثة و إبصار المبصرات الحادثة في الأزل، قلنا إنّه تعالى سميع و بصير في الأزل بمعنى أنّه كان على وجه إذا وجد المسموع والمبصر لأدركهما عند وجودهما. أقول: كلٌّ واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أمّا السؤال فلأنّ السمع و البصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقّف على وجوده. وقد يتحقّق ذلك في أفراد البشر فكيف البارى الّذي لايخفى عليه شيء، و أمّا الجواب فلأنّ فيه اعتراقاً في الحقيقة بورود السؤال و أنّه تعالى لايدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما وإشعاراً بأنّ فيه جلّ شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

*المدرك والمدرك والعالم والمعلوم و أن هذا الارتباط فى الحس عبارة عن تأثير المحسوس فى الحاس بأن يكون الاشياء علة فى الجملة والحواس معلولة فى حيثية ما ولا شك أن هذا الادراك الحسى يستلزم وجود المحسوس بالفعل اذ لو لم يكن بعد موجوداً لم يتعقل تأثيره فى الحس و لذلك لايجوز لنا رؤية أمور لم توجد بعد، وتوجد فى الزمان المستقبل واما الذى وجد فى الزمان الماضى وانقضى فربما امكن تأثيره بالاعداد مثلا ما تنبه له القدماء من سماع صوت الرعد بعد حدوث سببه بزمان وما يعتقده أهل زماننا من انه يمكن رؤية كواكب كانت موجودة سابقاً و أرسلت نورها الينا قبل سنين ثم عدمت الكواكب وبقى النور فيمكن لنا رؤية شىء كان فى الزمان الماضى وأما المستقبل فرؤيته غير ممكنة اذ لايمكن تأثير مالم يوجد بعد بوجه ثم أن هذا النوع من الارتباط غير متصور بين الواجب تعالى ومخلوقاته اذ لايمكن أن يكون ذاته متأثرة من الاشياء حتى يدرك بل الواجب أن يكون الارتباط الموجب للعلم هو علية الواجب تعالى لمخلوقاته فسمعه و بصره وعلمه راجعة الى الارتباط العلى بينه و بينها وقد حقق ذلك المحقق الطوسى ـ قدس سره ـ فى موضعه فيرجع الكلام الى أن الارتباط بين العالم والمعلوم و السميع والمسموع والبصير والمبصر الذى هو مناط الادراك قد يكون بتأثير المعلوم فى العالم وحينئذ لايمكن ابصار مالم يوجد وقد يكون بتأثير العالم فى المعلوم فلامانع من ابصار ما سيأتى والحاصل أن الادراك متفرع على الارتباط والارتباط متوقف على التأثير فان كان بتأثير المعلوم فى العالم لم يمكن ادراك ما فى المستقبل و أمكن ادراك ما فى الماضى حساً وان كان بتأثير العالم فى المعلوم جاز ادراك ما فى المستقبل والماضى جميعاً. (ش)

(والقدرة ذاته ولامقدور) لأنّه تعالى كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لايزال (١) و لأنّ القادر هو الّذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، و هذا أمر متحقّق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر ممّا قرّر أنّ هذه الصفات أزليّة و أمّا أنّها نفس ذاته المقدّسة فلأنّها لوكانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدّد واجب الوجود بالذّات و إن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذّات إلى الممكن، و بالجملة كان جلّ شأنه عليماً سميعاً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدّسة الأحديّة لا بالمعنى المتعارف فينا، و إن لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجوداً فيه فذاته و علمه و سمعه و بصره و قدرته شيء واحد و إنّما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس إلى المخلوقات ،فإنّ ذاته المقدّسة من حيث أنّه لايخفى عليها المعلومات علم و من حيث، أنّه لايخفى عليها المسموعات سمع و كذا البواقي.

---

(١) قوله « كان فى الازل قادرا على الايجاد فى لايزال » هذاالذى ذكرهالشارح راجع الى القادر بالقوة والاستعداد الذى زيفه بالنسبة الى السمع والبصر كماان احدأمنا قادر بالقوة والاستعداد على الكتابة والصنعة و ان لم نكتب بالفعل و لم نصنع بالفعل ومثله رازق ولا مرزوق و خالق ولامخلوق و هو بعيدبلالظاهر أنالمراد أنهالقادربالفعل وحين لا مقدور كما أنهالعالمحينلامعلوم والسميع حينلامسموع والبصيرحين لامبصر كذلك ومرجع الجميع الى ربط الحادث بالقديم والاشكالالمختلج في ذهن الانسان هناهو الاشكال المعروف فى مسئلة ربط الحادث بالقديم و تاخر الحادثات عنأزليته مع كونه تعالى علة تامة ولا يحل الخوض فيه الا للعقول الخالية عن شوائب الاوهام و على ساير الناس الاقرار بما ورد عن الائمة المعصومين و تفويض معناه اليهم عليهمالسلام و ما ذكرناه فىالسمع و البصر كاف هنا قال صدر أهل التحقيق فى الامة و شارح غوامض أسرار الائمةعليهمالسلام: هذا المقصد فى غاية الغموض والدقة فان العلم والقدرة والسمع والبصر منالصفاتالحقيقية التى يلزمهاالاضافةوقدعلمت ان اضافاته تعالى كلها راجعة الى اضافة القيومية فكيف يتصور علم ولامعلوم وقدرة ولامقدوروسمع وبصر ولامسموعولامبصروقيوم ولامتقوم به وهذه مسئلة ربط الحادث بالقديم انتهى. وحلهبماذكرفىمحله(ش)

(فلمّا أحدث الأشياء) بواسطة أو بغيرها (١) (و كان المعلوم) الظاهر أنّ «كان» تامّة بمعنى وجد و إنّ في الكلام اختصاراً أي كان المعلوم و المسموع و المبصر والمقدور (وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور)يعني وقع العلم على ماكان معلوماً في الأزل و انطبق عليه لا على أمر يغايره و لو في الجملة،والمقصود أنّ علمه قبل الايجاد هو بعينه علمه بعد الايجاد والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغيّر في العلم أصلاً ، و ليس هناك تفاوت إلّا تحقّق المعلوم في وقت و عدم تحقّقه قبله . و ليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الايجاد لأنّ علمه تعالى متعلّق به قبل الايجاد و بعده على نحو واحد، وهذا الّذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح الّذي ذهب إليه الفرقة الناجية الإماميّة و أكثر المخالفين ، قال قطب المحقّقين في درّة التاج : ذهب جمهور مشايخ أهل السنّة والمعتزلة إلى أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء إذا وجد لأنّ من علم علماً قطعيّاً بأنّ زيداً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس مثلاً يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنّه دخل البلد، ولو احتاج أحدنا إلى تعلّق علم آخر به فإنّما احتاج إليه لطريان الغفلة عن العلم الأوّل والغفلة على الباري ممتنعة (قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال: تعالى الله)من أن تعرضه الحركة(إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل) لعلّ المراد بالتحرّك التغيّر والانتقال من حال إلى حال فكأنّ السائل توهّم أنّ العلم والسمع والبصر والقدرة إذا كانت عين الذّات و متعلّقها و هو المعلوم والمسموع و المبصر والمقدور يتغيّر و يتبدّل من حال إلى حال كان العلم يعني الذّات يتغيّر

(١) قوله « بواسطة أو بغيرها » أو للتقسيم فان الموجود قسمان الاول ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الاول على مذهب المشائين والثانى ما صدر منه بواسطة كساير الممكنات و ليس معنى الوساطة التفويض كما توهمه بعض المغفلين بان يكون الاول تعالى اوجد العقل الاول ثم فوض أمر ايجاد غيره اليه بل لا مؤثر فى الوجود الا الله كما قال الحكماء و وساطة الوسائط نظير شفاء الامراض بالادوية و ازهاق النفس بالسموم (ش)

بتغيّره من حال إلى حال أيضاً فأجاب عليه السلام بأنّ الحركة صفة حادثة متعلّقة بالفعل الحادث و هو المعلوم و أخواته دون الفاعل أعني الذّات المقدّسة (١) المنزّهة عن طريان التغيّر والانتقال. و قيل: المراد بالتحرّك والحركة هنا الايجاد و الخلق ومنشاء السؤال أنّ السامع لمّا سمع أنّ صفاته تعالى مثل العلم والسمع

---

(١) قوله «أعنى الذات المقدسة» لاريب أن ذاته تعالى لايتصف بالتغير لان كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلا و أبداً و هذا ضرورى فى العقل وضرورى فى مذهبنا و ان تفوه أحد من أهل الظاهر بماينافيه فهو تعبير من غير التزام بمفاسده، قال القاضى سعيد القمى فى شرح حديث مروى فى الاسماء والصفات عن أبى هاشم الجعفرى عن أبى جعفر الثانى (ع) عند شرح قوله (ع) والله واحد لامتجزى ولامتوهم بالقلة والكثرة و كل متجزى أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق قال القاضى فى عد فوائد هذا الكلام أن هذا الحكم منه (ع) صريح فى كفر من زعم ان العالم مسبوق بزمان موهوم نفس أمرى ينتزع من بقاء الواجب تعالى سواء قال بعينية الصفات أولا، اذ يلزم كونه تعالى متوهما بالقلة والكثرة، ومن البين ان المتوهم بهما مخلوق عقلا و نقلا و هذا كفر محض اما النقل فواضح و أما العقل فلان منشاء الانتزاع فى نفس الامر لابد أن يكون حيثية يصح منها انتزاع ذلك دون هذا كما أن الجسم عند من يقول باعتبارية الاطراف بحيث تنتزع هى منها و كونه ذا امتدادات مخصوصة بحيث لوكانت موجودة لكانت هذه التى يشير اليها القائل بوجودها اشارة حسية، فتوهم الزمان فى شيء يقتضى أمرين أحدهما كونه ذا امتداد واجزاء وحصص يفرض فيه النصف والثلث و غيرهما و يمكن انطباقه لشيء آخر والا لم يصح الانتزاع و ذلك مثل ما يقول بوهمية الزمان الذى نحن فيه فانه لايأبى من توهم الانصاف والانطباق والزيادة والنقصان و غير ذلك و ثانيهما كون أبعاضه المتوهمة مختلفة الاحوال غير مستقرة على حال والا لم يصح متوهم الزمان المنقضى فيه انتهى كلامه. وهو حسن دقيق و انى لا اوافقه فى تكفير القائل بالزمان المتنزع من ذات الواجب و ان كان قولا فاحشاً فى الفساد بل أفحش و أفسد من قول المجسمة لان ما ذكره القاضى من الادلة الدقيقة التى لايتوقع من حشوية أهل الظاهر التنبه لها و فهم معانيها، و قلنا ان الكفر يثبت بانكار التوحيد و ✻

أنّ صفاته تعالى مثل العلم والسمع و غيرهما عين ذاته الأزليّة، توهّم أنّ الخلق والإيجاد أيضاً عينها فتوهّم أنّه تعالى لم يزل خالقاً موجداً فأجاب عليه السلام بأنّ صفاته القديمة الذّاتية عين ذاته والخلق والإيجاد من الصفات الحادثة الفعليّة.

أقول : لامجال لهذا التوهّم بعد سماع السائل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولامبصر ولامقدور و قوله فلّما أحدث الأشياء (قال : قلت: فلم يزل الله متكلّماً) توهّم أنّ الكلام من الصفات الذّاتية وأنّه مثل العلم و نحوه عين ذاته (قال: فقال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة كان الله تعالى ولامتكلّم) اتّفقت الأمّة على أنّه تعالى متكلّم وقد دلّت عليه الآيات ، والرّوايات من طرق العامّة والخاصّة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه و قدمه و محلّه فذهب الإماميّون رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنّه حادث لدلالة هذه الرّواية و غيرها من الرّوايات المتكثّرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه و لأنّ الكلام عبارة عن الألفاظ المركبّة والمعاني المرتّبة ولايعقل منه غيرهما ولاشكّ أنّ كلّ واحد منهما حادث و أيضاً لو كان الكلام قديماً لزم تحقّق الخطاب والطلب في الأزل بدون المخاطب و أنّه سفه لايليق بجناب القدس ، و إذا ثبت حدوثه ثبت أنّه ليس عين ذاته تعالى لأنّ صفاته الذّاتيّة الأزليّة عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعليّة ولا

---

* الرسالة صريحاً أو بمقدمات مفضية اليه بملازمة بينة وقد أمرنا الشارع بحمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة ، وقد رأينا من أهل الظاهر و غيرهم الالتزام بالمتناقضين و بطلانه أظهر من انتزاع مفهوم الزمان من ذات ثابت لايتغير و رأيت رجلا لااتهمه فى الدين والورع ولااعتقد فيه غير التقوى والصلاح يلتزم بامكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلا كما حكى القاضى و كان يعتقد نزول الملائكة من خروق الافلاك و يقول لايمكن عبورهم عن الافلاك من غير خرق والتيام فقيل له كيف يدخلون القبور للسؤال من الاموات أم كيف يدخلون من الجدر والابواب المسدودة كل السد بحيث لايكون فيه منفذ للهواء قال ان الله قادر على أن يدخلهم من وراء الموانع والسدود فقيل له كيف يقدر تعالى على ذلك ولايقدر على اجازتهم من الافلاك من غير خرق و جسم الفلك عندهم الطف من كل جسم . (ش)

قايماً بذاته تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه ، بل هوقائم بالهواء أو بجبرئيل أو بالشجر أو بغيره من الأجسام الجماديّة، وكونه تعالى متكلّماً عبارة عن إيجاد الكلام في هذه الأمور و أمثالها ، و أورد عليهم بعض متعصّبي الأشاعرة الايراد المشهور بين أصحابه و هو أنّه لوجاز إطلاق المتكلّم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز إطلاق المتحرّك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره، ثمّ قال: والحقّ أنّ هذه المناقشة ضعيفة أمّا معنى فلأنّه لايمنع منه تعالى أن يخلق الأصوات المخصوصة في جسم حيواني أو جمادي ويجعلها دليلاً على أنّه تعالى مريد لشيء أوكاره له و أمّا لفظاً فلأنّ النزاع إنّما يرجع إلى أمر لغويّ و هو أنّه هل يصحّ بحسب اللّغة إطلاق المتكلّم على خالق تلك الأصوات في الأشياء المذكورة أم لايصحّ بل يعتبر في صحّة الإطلاق قيام المبدء المشتقّ منه به والأمر فيه هيّن فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم و إنّما الدّافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القايم بذاته تعالى .

أقول : لادليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه ، و ذهب الأشاعرة إلى أنّ له تعالى كلاماً نفسيّاً قديماً قايماً بذاته كساير الصفات الذّاتية عندهم و نحن لانعرفه وهم أيضاً لايعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين ، قال بعض أصحابنا ويؤيّده ما نقل السيّد معين الدّين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنّه قال ما تلّفظ بالكلام النفسي أحد إلاّ في أثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد انتهى. ولاريب في أنّ هذا إيراد على الأشاعرة و استدلّوا على ذلك بأنّ كلامه تعالى صفة له و كلّ ما هو صفة له فهوقديم فكلامه قديم وإذليس هو هذه الحروف المركبّة و معانيها المرتبة الدّال عليها اللّفظ بحسب الوضع والتأليف لحدوثهما فهو أمر آخر ، و هو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى و أنت تعلم أنّ هذا الكلام لاطايل تحته لأنّ قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع و إنّما يتمّ ذلك لوثبت الكلام النفسي فإثباته من باب المصادرة على المطلوب ولو أثبتوه بأنّه تعالى متكلّم بالاتّفاق والمتكلّم في اللّغة من قام به صفة التكلّم والكلام ، قلنا أوّلاً لا

نسلّم أنّ المتكلّم معناه ماذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل أولا ، ويؤيّده ما ذكره الفخر الرازي في أوايل تفسيره الكبير من أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات و عند هذا يظهر أنّ المراد من كون الانسان متكلّماً بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى. وثانياً أنّ الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أنّ الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة قائمة بها، و ذهب الكرّامية إلى أنّ كلامه (١) حادث قائم بذاته تعالى و هو يخلق الأصوات و الحروف في ذاته . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

((الاصل))

٢- « محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين ، عن ابن أبي عُمير ، عن هشام بن»

---

(١) قوله « و ذهب الكرامية الى أن اه » فى المنظومة:

و نغمة الحدوث في الطنبور قدزادها الخارج عن مفطور

فالتزمت الكرامية بامكان كون ذاته تعالى محلا للحوادث ، و هذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن مايستلزم انكار الالوهية استلزاماً غير بين لايوجب الحكم بالكفر فان الكرامية مع بشاعة مذهبهم و استلزام قولهم نفى الوجوب الذاتى عن الله تعالى لايجوز الحكم بكفرهم فان النفى ليس من اللوازم البينة لقولهم ولوكان كل ما يستلزم انكار الواجب كفراً لكان القول بالجبر والتفويض واثبات الصفات والاعتراف بتعدد القدماء بل نفى الصفات أيضاً موجباً للكفر و فى زماننا جماعة ينكرون وجوب اللطف على الله تعالى ويستلزم قولهم انكار الرسالة والامامة استلزاماً غير بين عندهم ولايوجب كفرهم بل ليس من فرق المسلمين أحد الاوعندهم مايلزم بالمقدمات الدقيقة نفى الالوهية أو نفى الرسالة ولولم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف و أقوالهم خصوصاً أصحاب الحشو من محدثى العامة الا أنهم لايتفطنون للوازم أقوالهم و ليس الدين الحق الخالص الا ما ثبت متواتراً عن الائمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين و بالله التوفيق (ش)

« سالم، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عزّ وجلّ ولا »
« شيء غيره و لم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عزّ وجلّ ولاشيء غيره (١)) ذكره في هذا الباب لإفادة أنّ صفاته الذّاتيّة عين ذاته إذ لو كانت زايدة لكان معه غيره و أنّ جميع ماسواه حادث وقد دلّت الأخبار المتواترة عن أهل الذكر عليهم السلام على أنّ من يقول بزيادة الصفات و تكثّر المعاني فهو مشرك و استدلّ الفخر الرازي على زيادتها بوجوه :

---

(١) قوله «كان الله ولاشيء غيره» الاحتمال المعقول عند القائل بالصفات الزائدة ان تكون الصفات قديمة مع كونها متفرعة على الذات و يعبر عنه بالحدوث الذاتى اذ معنى الحادث الذاتى أن يكون الشيء مخلوقاً و معذلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً والنور معلول لها ولاتكون فصل زمان بين وجود الشمس والنور الا ما يتوهم من لزوم السابقية والعلية و صفات البارى جل شأنه عند أصحاب الصفات امور غير الذات فاما ان تكون متفرعة على الذات بحيث لايحتمل لها وجود مالم تكن الذات اولا تكون متفرعة بل كل واحدة موجوده بذاتها و على حيالها و على الثانى يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ، و على الاول اما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فان كانت حادثة لزم خلو ذات الواجب عن الصفات زماناً غير متناه بأن لايكون عالماً ولاقادراً ولاحياً وهكذا وهو باطل وان كانت قديمة زماناً مع كونها متفرعة على الذات ثبت الحدوث الذاتى باعتراف المتكلم الاشعرى وعلى ماذكرنا فلا يناسب كلام الشارح بطوله هنا اذ لاينكر القائل بالصفات كان الله ولاشيء غيره وليس هذا رداً عليه و يصدق مع كون الصفات حادثة بالحدوث الذاتى كان الله ولاشيء غيره بل الصحيح أنه يريد اثبات العلم والقدرة و أمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم والمقدور كما فى الحديث السابق و هذا هو المستفاد من كلام الشارحين الصدر والمجلسى رحمهما الله . (ش)

الأوّل أنّ صفاته تعالى معلومة لنا و ذاته غير معلومة لناو غير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته .

الثـاني لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذّات عالمة قادرة بمنزلة قولنا: الذّات ذات فاستحال أن يكون ذلك محلّ البحث و أن يقام البرهان على نفيه و إثباته فإنّ من قال الذّات ذاتٌ عُلم بالضرورة صدقه ومن قال: الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه، ولمّا كان قولنا الذّات عالمة أوليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذّات ذات أو الذّات ليست بذات علمنا أنّ هذه الصفات اُمور زائدة على الذّات.

الثالث لو كانت الصفات عين الذّات و الذّات شيء واحد كان الاستدلال على كونه قادراً يغني عن الاستدلال على كونه عالماً و على كونه حيّاً ، فلمّا لم يكن كذلك بل افتقرنا في كلّ صفة إلى دليل خاصّ علمنا أنّ الصفات اُمور زائدة على الذّات .

الرابع أنّ هذه الصفات ليست اُموراً سلبيّة بل ثبوتيّة فهي اُمور حقيقيّة زايدة على ذاته قائمة بها. ثمّ أورد على نفسه إشكالات أحدها أنّ اللاّزم من هذه الأدلّة أنّ حقيقة الإله مركّبة من اُمور كثيرة فكيف القول فيه ، و ثانيها أنّ الوحدة صفة زائدة على الذّات قائمة بها وإذا كانت حقيقة الحقّ واحدة فهناك ثلاثة اُمور تلك الحقيقة والوحدة و اتّصاف الحقيقة بها ، و كذا في الوجود و الوجوب كثرة حاصلة بسبب الوجود والوجوب والمهيّة و اتّصاف المهيّة بهما، و ثالثها أنّ هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محال لأنّ كلّ شيء يمكن الاخبار عنه ولو بالشيئيّة و نحوها فتعيّن الأوّل فهناك مخبر به و مخبر عنه لأمر واحد ، ثمّ أراد التفصّي عنها بما أوحي الخبيث إلى نفسه فقال : والجواب عن الأوّل أنّه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشكّ أنّ المجموع مفتقر في تحقّقه إلى أجزائه إلاّ أنّ الذّات قائمة بنفسها و واجبة بنفسها ثمّ إنّها بعد وجوبها بعديّة بالرّتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات ، و هذا ممّا لاامتناع للعقل فيه . و عن الثاني أنّ لزوم التثبيت حقّ لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو و بين النظر إليه من حيث أنّه محكوم عليه بأنّه واحد ، فإذا نظرت إليه من حيث هو مع ترك

الالتفات إلى أنّه واحد، فهناك يتحقّق الوحدة ، وهنالك حالة عجيبة ، فإنّ العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجود والوجوب. وعن الأخير أنّك إذا نظرت إليه من حيث هو من غير أن تخبر عنه بنفي أو إثبات فهناك حقّ الوصول إلى مبادى عالم التوحيد . انتهى كلام ذلك الفاضل الّذي فضلة الشيطان أفضل من فضلة فيه .

والجواب عن الأجوبة المذكورة أنّها مشتملة على التناقض حيث جعل الذّات الخالية عن الوحدة واحدة والذّات المعرّاة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة ، و هكذا في سائر الصفات. وعن الأدلّة المذكورة أنّه إمّا لم يفهم معنى عينيّة الصفات أو لم يفرق بين المفهومات الكلّيّة وأفرادها أمّا الأوّل فلأنّ معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحقّقين أنّ ذاته تنوب مناب تلك الصفات(١) و يرجع ذلك عند التحقيق إلى نفي الصفات و إثبات ثمراتها و نتايجها للذّات وحدها بمعنى أنّ ما يترتب في الممكنات على الذّات مع الصفات يترتّب في

---

(١) قوله « ذاته تنوب مناب تلك الصفات » ليس هذا قول المحققين بل قولهم ما سيأتى عن قريب ان شاءالله تعالى قال صدرالمتألهين ـ قدس سره ـ : ليس معنى عينيتها وعدم زيادتها مجرد نفى أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفى الجهل وقدرته عبارة عن نفى العجز ، و على هذا القياس فى السمع والبصر و غيرهما ليلزم التعطيل ولا أيضاً معنى كونه عالماً و قادراً أن يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات ليلزم أن يكون اطلاق العلم والقدرة و غيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالماً قادراً سميعاً بصيراً بالمجاز فيصح سلبها عنه لانه علامة المجاز و لازمه . انتهى . وقال المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول : وليس عينيتها وعدم زيادتها بمعنى نفى أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفى الجهل ليلزم التعطيل فقيل معنى كونه عالماً قادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات و الاكثر على انه تصدق آه. انتهى، وهو مأخوذ من الصدر ـ قدس سرهما ـ . (ش)

الواجب على الذّات وحدها على الوجه الأتمّ والأكمل و ليس معناه أنّ تلك الصفات عين الذّات حقيقةوحينئذ لايدلّ شيء ممّا ذكرعلى نفي العينيّة بهذاالمعنى و أمّا الثاني فلأنّ من قال أنّ تلك الصفات عين الذّات حقيقة لم يرد أنّ المفهومات الكلّية الّتي لهذه‌الصفات عين الذّات حقيقة ، مثلاً لم يردأنّ‌الوجود الّذي يعبّر عنه ببودن ، والعلم‌بالمعنى الّذي يعبّر عنه‌بدانستن ، وهكذاالبواقي عين الذّات بل أراد بالوجود مبدء الآثار و بالعلم مبدء الانكشاف ، و قال : إنّ أفرادها في الممكنات زائدة على ذواتها بأنّ الوجود الخاصّ أعني مبدء الآثار في‌زيدزائد على‌ذاته والعلم‌الخاصّ أعني مبدء الانكشاف فيه زايدعلى‌ذاته فزيد ليس بوجود وعلم بل هوموجود وعالم بوجود و علم زائدين على ذاته ، و أمّا أفراد ها في الواجب فهي عين ذاتـه ، يعني أنّ ذاته بذاته مبدء الآثار و مبـدء الانكشاف لا بصفة زائـدة عليه فذاته بذاته وجود و وجوب (١) و وحدة و علم و قدرة وحيوة وسمع وبصرإلى غير ذلك وكذا موجود وواجب وواحد و عالم و قادرٌ و حيٌّ و سميع و بصير، لايقال المشتقّ إنّما يصدق‌على شيء‌باعتباراتّصافه بالمشتقّ منه لاعلى نفس‌المشتق منه لأنّا نقول: الحصر ممنوع إذ ليس من شرط صدق المشتق على شيء كالموجود والعالم أن يكون بازائه في الخارج اُمور ثلاثة موصوف وصفة و اتّصـاف فلو فرض بياض مجرّد قائم بذاته كان أبيض كمـا كان بياضاً وكذا لوفرض ضوء كذلك كان مضيئاً كماكان ضوء و كذا الحال‌في‌الوجود

(١) قوله « فذاته بذاته وجود آه » قال صدرالمتألهين هذه‌المفهومات ليست صفات له تعالى بل‌صفاته ذاته وذاته صفاته .... فذاته وجود وعلم قدرة و حيوة و ارادة وسمع و بصر و هو أيضاً موجود عالم قادر حى مريد سميع بصير. فان قلت‌الموجود ما قام‌به‌الوجود والعالم ما قام به العلم و كذا فى سائر المشتقات قلنا ليس‌كذلك .... فانا لوفرضنا بياضاً قائماً بنفسه‌لقلنا انه مفرق لنور البصر و انه ابيض و كذا الحال فيماسواه من العالم‌والقادر فالعالم ماثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه أوبثبوت غيره انتهى.

و قال العلامة المجلسى (ره) : فذاته وجود و علم و قدرة و حيوة و سمع و بصرو هوأيضاً موجود عالم قـادرحى سميع بصير ولايلزم فى‌صدق المشتق قيام المبدء به فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسـه لصدق عليه أنه أبيض . انتهى، وهذا الكلام مأخوذ من الصدر أيضاً و الغرض من نقل كلامهم تسهيل تصوركون الصفات عين‌الذات. (ش)

والعلو نحوه خصوصاً إذا أريد بهما معنى يعمّ العرض و غيره فإذا ثبت عقلاً و نقلاً وجود فرد منهما قائم بذاته وجب اتّباعه و حينئذ لادلالة فيماذكره أوّلاً على نفي العينيّة بهذا المعنى أيضاً فإنّ مانعلمه من كلّ صفة هو المفهوم الكلّي دون كلّ فرد منه فلايبعد أن يكون لهذا المفهوم فرد لايكون معلوماً لنا لغاية جلالته وعظمته فالدّليل دلّ على أنّ تلك المفهومات الكلّيّة ليست عين ذات الواجب ولانزاع فيه والنزاع إنّما هو في عينيّة أفرادها مع الذّات والدّليل يدلّ على نفيها.

و كذا لادلالة فيما ذكره ثانياً وثالثاً على نفيها لأنّ ذلك مبنيّ على الخلط بين المفهوم الكلّي والفرد إذ لو كان المراد أنّ الذّات بذاتها عين المفهومات الكلّيّة كان لما ذكره وجه في الجملة ، و أمّا إذا كان المراد أنّ الذّات بذاتها عين أفراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لأنّ قولنا الذّات عالمة حينئذ بمنزلة قولنا الذّات عين فرد لهذا المفهوم لأنّ الذّات ذات والاستدلال عليه لايغني عن الاستدلال على أنّها عين فرد لمفهوم آخر كما لايخفي والعينيّة بين الأفراد لاينافي التغاير بين المفهومات والشبهة نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضاً فإنّ المفهومات المتغايرة لايحمل بعضها على بعض وقد يحمل كلّ واحد منها على أفراد الباقي بالحمل المتعارف . فنفس مفهوم الموجود لايحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بأن يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ، ولكن يقال: كلّ موجود واحد و كذا العكس ، فهكذا قياس صفاته الكمالية .

وأمّا ماذكره أخيراً من أنّ تلك الصفات اُمور حقيقيّة زايدة على ذاته قائمة بها فهو أوّل البحث لأنّ القائل بالعينيّة يمنع ذلك و يقول : يجوز أن يكون لتلك الصفات فرد قائم بذاته من غير قيام شيء به (ولم يزل عالماً بما يكون) من الكلّيات والجزئيات وقد أنكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيّات و قال : لو علم أنّ زيداً في الدّار فإن بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وإن لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث التغيّر في علمه كونه محلاّ للحوادث .

أقول : ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا الكلام بالموت و نحوه خيراً

له من الدّنيا و ما فيها أما علم أنّ الله تعالى لمّا كان عالماً بكلّ شيء كما هو كان عالماً بكون زيد في الدّار في وقت معين و بخروجه عنها بعد ذلك الوقت، و كان هذا العلم ثابتاً لم يزل و باقياً لايزال. و قال قطب المحقّقين في درّة التاج : زعم هشام بن الحكم أنّه تعالى يعلم المهيّات في الأزل ويعلم أفرادها عند وجودها(١) و استدلّ عليه بأنّه لو علم الجزئيّات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى و عن العبد لأنّ ما علم وجوده وجب وجوده و سلب القدرة ينفي الرّبوبيّة و العبوديّة والوعد والوعيد والثواب والعقاب و بعث الرّسل و إنزال الكتب وأجاب

(١) « ويعلم افرادها عند وجودها» قال الشهرستانى فى الملل والنحل: ومن مذهب هشام انه تعالى لم يزل عالماً بنفسه ويعلم الاشياء بعد كونها بعلم لايقال فيه محدث أو قديم. و هذا يخالف ما نقل عنه القطب بعض المخالفة لانه تعالى على ماحكاه القطب عنده يعلم جميع المهيات بوجه كلي و على حكاية الشهرستانى لايعلم شيئاً الانفسه و لعل هشام بن الحكم قال شيئاً لم ينل السامعون والحاكون حقيقة مراده لان المؤسسين من اولى الفكر يختلج فى ذهنهم امور لم يسبق اليه غيرهم فيخترعون لمايرد فى أذهانهم ألفاظاً غير معهودة الاستعمال قبلهم فيتبادر ذهن السامعين الى معنى ليس مطابقاً لمقصود القائل ، ألاترى الى قوله فى العلم لامحدث ولاقديم فانه لايفهم منه العامة شيئاً أصلا فان الشيء اما محدث أو قديم ولاواسطة بينهما لكن هشاماً اختلج بباله معنى متوسط بين المحدث المتبادر منه الحادث الزمانى و بين القديم الذاتى والمتوسط الحادث الذاتى فعبر عنه بما عبر، وكذلك كثير من أساطين الحكمة والشرع لهم اصطلاحات خاصة فى معان اختصوا بتعقلها و ربما يذهب ذهن السامع الى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم ان ما حكى عن هشام ربما يشبه فى ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر الى بعض الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي و ليس به .

وبالجملة فلايترك المعلوم وهو جلاله قدر هشام بن الحكم بمالايعلم صحته ويظن عدم فهم الناقلين لمراده و نقل مقصوده محرفاً كما نرى فى الازمنة المتأخرة من نقل الاباطيل من اساطين العلم لسوء فهم الناقل حتى أني رأيت من يقدح فى الفيض ـ قدس سره ـ بانه مروج طريق الصوفية او معتقد لمقالاتهم و هو عجيب . (ش)

عنه بأنّ العلم تابع للمعلوم لاعلّة له ، فإن قلت : علمه بالأشياء في الأزل عبارة عن حضورها بعينها عنده و عدم غيبتها عنه و كيف يصحّ ذلك مع القول بحدوثها قلت: قدعرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفا و نحن نقتصرهنا على كلمة إذا تأمّلت فيها حقّ التأمّل و جرّدت ذهنك اللّطيف عن الأحكام الوهميّة علمت أنّ علمه الأزلي بالحوادث لاينافي حدوثها ولايقتضي قدمها و تلك الكلمة هي أنّه تعالى شأنه عالم اليوم بالشيء الّذي يوجد غداً و ذلك الشيء حاضر عنده اليوم (١) كما أنّه حاضر عنده غداً لالأنّه موجودٌ اليوم بل لأنّه تعالى لمّا لم يكن زمانيّاً (٢)

---

(١) قوله « و ذلك الشيءحاضر عنده » الشيء الموجود فى الزمان المستقبل لايمكن أن يكون حاضراً مشاهداً لنا الان لان مشاهدتنا عبارة عن تأثير ذلك الشيء فى حاستنا و هو غير موجود الان حتى يؤثرولايجوز قياس علم الله تعالى و ادراكه على مشاهدتنالان علمه تعالى ليس بتأثر حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضى سواء عنده فى الحضور فانه علة للجميع . (ش)

(٢) قوله « لانه لمالم يكن زمانياً » قدتواتر هذا المعنى عن الائمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أميرالمؤمنين (ع) فنفوا عنه الزمان كما نفوا عنه المكان و كما أن الاوهام العامية لاتتصور وجود موجود لافى مكان كذلك لاتتصور وجودموجود لافى زمان و الواجب فى ذلك متابعة الدليل العقلى و أقوال الائمة عليهم السلام و ان لم تخضع الواهمة لها، نظير أن الميت جماد والجماد لايخاف عنه فانه ثابت بالعقل و ان لم يعترف بهالواهمة وفى كتاب اثولوجيا لبعض اليونانيين الشيء الزمانى لايكون الافى الزمان الذى وافق أن يكون فيه فاما الفاعل الاول فقدكان لانه ليس هناك زمان فان الشيء الملاقى فى الزمان المستقبل قائم هناك فلا محالة أنه هناك انما يكون موجوداً قائماً كماسيكون فى المستقبل ، فالاشياء اذن عندالبارى جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت او غير زمانية وهى عنده دائماً و كذلك كانت عنده أولاكما تكون عنده أخيراً انتهى، وما اشبه هذاالكلام بقوله (ع) فى هذاالحديث فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولايمكن أن يكون أحدالكلامين مأخوذاً من الاخر بسهو الراوى و بان ينسب مارآه فى اثولوجيا عن الباقر (ع) او يثبت ماسمعه من الامام فى كتاب اثولوجيا فان الامام (ع) مقدم على ترجمة هذاالكتاب أكثر من مائة سنة وكتاب اثولوجيا باللسان اليونانى قديم كان قبل الاسلام متواتراً و ليس هذا الانطباق *

كان نسبته إلى اليوم والغد على السواء تأمّل تعرف (فعلمه به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأنّ علمه عين ذاته تعالى فكما أنّ ذاته لا تتغير ولا تتبدّل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتدّ ولا تضعف أزلاً وأبداً بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعد وجودها على نحو واحد وانكشاف تامّ لا يعزب عنه مثقال ذرّة، والتغيّر إنّما هو في المعلومات لاتّصافها بالعدم تارة وبالوجود أُخرى، وامّا ما كان علمه بها بنفس ذاته المقدّسة الّتي هي العلم بجميعها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدّد ولا يتحقّق التفاوت فيه بين الحالين بالإجمال والتفصيل.

((الاصل))

٣ـ «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهليّ» «قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمدالله منتهى علمه، فكتب» «إليّ لا تقولنّ منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل: منتهى رضاه».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهليّ) عبدالله بن يحيى الكاهليّ وكاهل أبو قبيلة من أسد وهو كاهل بن أسد بن خزيمة (قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام) يعني الأوّل (في دعاء: الحمدلله منتهى علمه فكتب إليّ لا تقولنّ منتهى علمه فليس لعلمه منتهى) ينتهي إليه لأنّ علمه من الصفات الذّاتية الّتي ليس لها حدّ ونهاية ولدلالة هذا الحديث على أنّ العلم من الصفات الذّاتيّة دون الفعليّة الّتي لها نهاية ذكره في هذا الباب (ولكن قل: منتهى رضاه) من الصفات الفعليّة الّتي لها نهاية لكونه متعلّقاً بأفعال العباد وهي متناهية ومن ثمّ قيل: إنّ تمام الكمالات الإنسانيّة هو منتهى رضاه من عباده، و

---

* الوحي والعقل وكلام الحكماء والمتكلمين وعلماء الشريعة وأصحاب الحديث من الامامية فى نفى الزمان عنه تعالى كثير لاحاجة الى نقلها. (ش)

قال أمير المؤمنين عليه السلام : «وأوصاكم - يعني الله سبحانه - بالتقوى و جعلها منتهى رضاه (١)» وقال أيضاً «جعل الله فيه - يعني في الإسلام - منتهى رضوانه (٢)» وذلك لأنّ فيه أتمّ وسيلة للوصول إليه جلّ شأنه و هو منتهى رضاه من خلقه ، وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو إتيانهم بالمأمورات والاجتناب عن المنهيّات و ذلك أمر له نهاية.

((الاصل))

٤- « محمّد بن يحيى ، عن سعد بن عبدالله ؛ عن محمّد بن عيسى، عن أيّوب بن نوح»
« أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ و جلّ أكان يعلم الأشياء قبل»
« أن خلق الأشياء و كوّنها أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها و أراد خلقها وتكوينها »
« فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كوّن عند ما كوّن؟ فوقّع بخطّه : لم يزل »
« الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله (٣) ، عن محمّد بن عيسى، عن أيّوب بن نوح

---

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٨١ .

(٢) المصدر تحت رقم ١٩٦ .

(٣) قوله « سعد بن عبدالله » قال صدر المتألهين ابن ابى خلف الاشعرى القمى يكنى أبا القاسم جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة شيخ هذه الطائفة و فقيهها ووجهها ولقى أبا محمد العسكرى، قال النجاشى و رأيت بعض أصحابنا يضعفون لقائه لابى محمد(ع) و يقولون: هذه حكاية موضوعة عليه والله أعلم، ثم ذكر وفاته فى سنة ٢٩٩ أو ٣٠١ أو ٣٠٠ انتهى .

أقول واما حديث ملاقاته للعسكرى فرواه الصدوق فى الاكمال ويتضمن رؤيته الحجة(ع) وسؤاله عن مسائل منها علة ايمان الشيخين قبل ظهور الاسلام وقبل غلبة المؤمنين، ومنها تفسير كهيعص وانه منزل على شهادة أبى عبدالله الحسين عليه السلام وقال الشهيد الثانى -قدس سره- فى*

أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله تعالى أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء و كوّنها أولم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها و تكوينها فعلم ماخلق عندماخلق وما كوّن عندما كوّن؟) إنّما سأل عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممّن لا يعتدّ به كماستعرفه (فوقّع عليه السلام بخطّه: لم يزل الله تعالى عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء) أزليّة علمه تعالى بالأشياء عقيدة أهل الإسلام (١) والدّليل عليه وراء الأحاديث الإجماع والأدلّة العقليّة المذكورة

---

* حاشية الخلاصة الحكاية ذكرها الصدوق فى كمال الدين وأمارات الوضع عليها لائحة . و أقول معذلك راويها جماعة من المجاهيل أو الغلاة ، و قال بعض اهل الحديث ان هذا الخبر يشهد متنه بصحته وقال معترضا على الشهيد ردهذه الاخبار للتقصير فى معرفة شأن الائمة الاطهار اذ وجدنا أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذاوصل اليهم فهم اما يقدحون فيها او فى راويها بل ليس جرم اكثر المقدوحين من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الاخبار انتهى. وهذه جرأة عظيمة وطعن فى علمائنا بعدم المعرفة وضعف الايمان واصحاب الرجال الذين حكم هذا الرجل بضعفهم فى الايمان هم الشيخ والنجاشى و ابن الغضائرى والعلامة الحلى و ابن داود والشهيد الثانى الذين لم نعرف الدين وأولياءه الاببركتهم و بركة تصانيفهم. (ش)

(١) قوله «أزلية علمه تعالى بالاشياء » فان قيل العلم اضافة لابدلهمن منتسبين العالم والمعلوم ومالم يكن كلاهما موجودين لم يعقل حصول العلم. قلنا لئن سلمنا كونه اضافة لانسلم افتقار الاضافة الى وجود طرفيها فى زمان واحد كالمتقدم والمتأخر فان بينهما اضافة و قلنا سابقاً ان الانسان يسمع الرعد بعدأن وجدوعدم ويتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الابصار عن المبصر، واذا لم يمتنع أن يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علة للعلم لم يمتنع أن يتأخر المعلوم اذا كان العالم علة للعلم فيعلم الله تعالى كل شيء فى الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كأنه حاضر عنده كما أن صوت الرعد الماضى حاضر عندنا بعد مضيه وانعدامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود الى الماضى والحال والاستقبال سواء و انما التغير والمضى فى الممكنات والله من ورائهم محيط والحق أن العلم فيه تعالى لايقتضى تغاير المنتسبين بل علمه بذاته عين ذاته و علمه بساير الاشياء علم تفصيلى فى عين الكشف الاجمالى و بيانه موكول الى محله. (ش)

في كتب الكلام قال أبوعبدالله الآبي في كتاب إكمال الإكمال : و لم يخالفهم في ذلك إلاّ شرذمة قليلون نشأوا في آخر زمن الصحابة و قالوا الأمر اُنف أي مستأنف مبتدأ، يعني أنّ الله تعالى يعلم الأشياء أزلاً وهم قداختلفوا فقال بعضهم أنّه يعلمها قبل أن يخلقها بمعنى أنّه إذا أراد إيجاد شيء أحدث لنفسه علماً خارجاً عن ذاته قبل إيجاده ذلك الشيء بزمن ثمّ يوجده إذلايتأتّى الإيجادبدون العلم، فالعلم عنده متقدّم على الوقوع ، و قال بعضهم : إنّه يعلمها بعد وقوعها و هما اتّفقا في حدوث العلم و اختلفا في التقدّم والتأخّر ، و قيل : إنّهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه ، و قال البلخي: إنّ القائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم ولم يبق منهم أحدو كانوا احتجّوا عليه بأنّه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتجّ عليهم البخاري بقوله ﷺ حين سئل عن أولاد الكفّار الله أعلم بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سنّ التكليف والجواب عن استدلالهم العبث ممنوع لأنّ في الإرسال قطعاً لعذرهم و إكمالاً للحجّة عليهم ولأنّ تعذيبهم منوط بالإرسال لقوله تعالى : و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً .

((الاصل))

٥- « عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال: كتبت» «إلى الرّجل عليه السلام أسأله: أنّ مواليك اختلفوا في العلم فقال بعضهم : لم يزل الله » «عالماً قبل فعل الأشياء ، و قال بعضهم: لا نقول : لم يزل الله عالماً ، لأنّ معنى» « يعلم يفعل فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً . فإن رأيت جعلني الله » « فداك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عليه السلام بخطّه: لم يزل الله » « عالماً تبارك و تعالى ذكره».

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال : كتبت إلى الرّجل عليه السلام أسأله: أنّ مواليك) أي شيعتك و أنصارك (اختلفوا في العلم

فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً (١) قبل فعل الأشياء وقال بعضهم لانقول لم يزل الله عالماً لأنّ معنى يعلم يفعل) أي يفعل العلم ويوجده بناء على أنّ العلم إدراك والإدراك فعل و كانّ هذا القائل توهّم أنّ العالم من الصفات الفعليّة مثل الخالق ونحوه وتحقّق الصفات الفعلّية يقتضي أن يكون معه غير فلذلك قال (فإن أثبتنا العلم) وقلنا إنّه كان لم يزل عالماً (فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً) و هو العلم الّذي مصنوع له و زايد عليه و هذا باطل لأنّه متفرّد بالوجود في الأزل حيث كان ولم يكن معه شيء و أنت تعلم أنّ هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات ، أمّا الحقّ فهو الاعتقاد بأنّ الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، و أمّا الباطل فهو الاعتقاد بأنّ العالم صفة فعل يطلق علي من يوجد العلم كما أنّ الخالق يطلق على من يوجد الخلق و وجه بطلانه أنّ العالم إذا أطلق عليه سبحانه كان من صفاته الذّاتيّة الّتي يراد بها نفس الذّات دون الذّات مع صفات موجودة قائمة بها نعم ما ذكره له معنى إذا اطلق العالم على الإنسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجّه قوله «معنى يعلم يفعل» بوجه آخر و هو أنّ معنى يعلم بحسب اللّزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على أنّ العلم بالمعدوم ممتنع، فإذا قلنا بتحقّق العلم في الأزل وجب أن يتحقّق المفعول المعلوم فيه أيضاً بعينه ووجوده فقد أثبتنا مع الله غيره و هو المعلومات (فإن رأيت جعلني الله فداك أن

---

(١) قوله « لم يزل الله عالماً » ان قلت كيف يصير كلام الامام (ع) جوابا لشبهة الخصم لان مبنى شبهته على أن علمه تعالى فى الازل يستلزم ثبوت المعلوم فى الازل وهذا اثبات الشريك له تعالى فى الازلية و جواب الامام (ع) انه تعالى كان عالماً فى الازل و لايدفع بذلك شبهته الا أن يضاف اليه أن علمه فى الازل لايستلزم ثبوت المعلوم فى الازل ولم يشر اليه الامام (ع) قلت: عن ذلك جوابان الاول انه (ع) لم يكن بصدد دفع الشبهة بل فى مقام تعيين الحق من القولين وكان هذا مراد السائل منه والثانى أن مفاد قولنا لم يزل الله عالماً غير المفاد من قولنا أنه يفعل العلم فى الازل و مقصوده (ع) الاكتفاء بالعبارة الاولى و ترك الثانية ولاريب أن قولنا لم يزل الله عالماً لايوجب اثبات شيء معه تعالى الا أن ذاته بهذه الصفة. (ش)

تعلّمني من ذلك ماأقف عليه ولا أجوزه) جواب الشرط محذوف أي فعلت أو تطوّلت أو نحو ذلك (فكتب عليه السلام بخطّه لم يزل الله عالماً تبارك) أي تطهّر عن عيب الجهل و غيره (و تعالى ذكره) عمّا ينسبه إليه ألسنة الجاهلين و منهم أبوالحسين البصري قال القطب في كتاب درّة التاج : ذهب أبوالحسين البصري إلى أنّ ذاته تعالى تقتضي العلم بالأشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقّق الشرط و يزول العلم عنه عند زوالها و يحدث علم آخر لزوال الشرط، و ما أفاد عليه السلام من أنّ ذاته تعالى في الأزل علم بذاته و بجميع الأشياء يبطل أمثال هذه الأقاويل المزخرفة .

((الاصل))

٦- « محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن»
« محمّد ، عن عبدالصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكرة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: »
« جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق »
«الخلق أنّه وحده؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم قبل أن يخلق »
« شيئاً من خلقه و قال بعضهم : إنّما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم أنّه لاغيره »
« قبل فعل الا شياء فقالوا : إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لاغيره فقد أثبتنا معه»
« غيره في أزليّته؟ فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني ما لاأعدوه إلى غيره؟ فكتب »
« مازال الله عالماً تبارك و تعالى ذكره».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمّد ، عن عبدالصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكّرة) بضمّ السين المهملة و فتح الكاف المشدّدة (قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام) الظاهر أنّ قلت على سبيل المكاتبة كما يشعر به آخر الحديث (جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان-

الله جلّ وجهه) أي عظمت ذاته المقدّسة و ارتفعت عن إدراك العقول والحواسّ لها (يعلم قبل أن يخلق الخلق أنّه وحده) أي أنّه متفرّد في الوجود الذّاتي لا شريك له، أو أنّه موجود حال كونه متفرّداً في الوجود فوحده على الأوّل خبر «أنّ» و على الثاني حال والخبر محذوف (فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم) نفس ذاته ووحدته لاستحالة الجهل عليه (قبل أن يخلق شيئاً من خلقه) وإذا علم ذلك علم جميع الأشياء قبل أن يخلقها لأنّ ذاته الحقّة علم بجميع الأشياء فعلمه بذاته علم بها أيضاً (١) كما بيّن في موضعه (وقال بعضهم إنّما معنى يعلم

---

(١) قوله «فعلمه بذاته علم بها أيضاً» اشارة الى القاعدة المعروفة بينهم وهى أن بسيط الحقيقة كل الاشياء والانسب لاذهان الاكثرين أن يقال العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بالمعلول فاذا علم أحد بوجود النار فى مخزن القطن من غير مانع علم بوجود الاحراق و الله تعالى علة كل شيء و يعلم ذاته فيعلم كل شيء ضمن علمه بذاته وعلمه التفصيلى بكل واحد واحد ليس بوجود كل واحد واحد متعينا بشرط لاعن الغير فى ذاته حتى يستلزم التركيب والتجزئة فى ذاته بل علمه التفصيلى فى عين الكشف الاجمالى لذاته على ما بين فى محله فانقطع مادة الشبهة بحذافيرها . فان قيل هؤلاء الموالى أى التابعون للائمة عليهم السلام كيف خفى عليهم مذهب أئمتهم وذهبوا هذا المذهب الباطل وانا اذا سمعنا قول بعض مقلدة الفلاسفة أنه تعالى لايعلم الجزئيات الا بوجه كلى نستوحش و نستغرب ونتبرأ منهم و قولهم أقل فحشا و بشاعة من قول اولئك الموالى لان مقلدة الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بذاته و بكل شيء بوجه و اولئك انكروا علمه تعالى بكل شيء غير ذاته فى الازل قلنا اولئك لما لم يكونوا معصومين جاز عليهم الخطأ وكان ردعهم واجباً على الائمة عليهم السلام و ليس الخطأ والتنبيه من الائمة قادحاً فيهم الا اذا أصروا ولم يقبلوا بعد العلم ثم ان بعضهم مثل هشام بن الحكم على فرض صحة نسبة القول اليهم لم يكن تخطئتهم الا فى التعبير و سوء اختيار الاصطلاح وقد يتفق للعلماء استعمال اصطلاحات لايستحسنه الناس من غير قصد مثل قول المجتهدين هذا رأيى و هذا مذهبى و اجتهادى مع قول الاخباريين ليس لنا رأى و اجتهاد بل لانقول الا بما قاله الائمة عليهم السلام ولاريب فى رجحان الثانى عند العوام، و قول بعضهم اعادة المعدوم ممتنعة، والواحد لايصدر عنه الا الواحد ، وان الله تعالى لايدرك الجزئيات اى لايحس بها*

يفعل) فلو علم قبل الخلق أنّه وحده لزم أن لايكون وحده لماستعرفه (فهواليوم يعلم أنّه لاغيره قبل فعل الأشياء) أي فهو اليوم بعد خلق الأشياء يعلم أنّه كان واحداً قبل خلق الأشياء ، لم يشاركه شيء في الوجودالازلي لأنّ علمه بحدوث الأشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الأزلي و هذا معنى علمه بوحدته (فقالوا)لاثبات ما ادّعوه من أنّه لايعلم في الأزل أنّه وحده،وهذا القول بناء على مازعمواامن أنّ العالم من الصفات الفعليّة الدّالّة على ثبوت صفة زائدة على الموصوف كمافي الإنسان أو أنّ علمه بأنّه وحده لاغيره يقتضي وجود ذلك الغير لأنّ تعلّق العلم بلاشيء ممتنع (إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لاغيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليّته) وذلك الغير هوالعلم الّذي هو فعله تعالى أو المعلوم ، وهذا باطل لانّه متفرّد بأزليّة الوجود ولأنّ علمه بأنّه لاغيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه (فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني مالا أعدوه إلى غيره ؟ فكتب عليه السلام مازال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره) أشار عليه السلام إلى المذهب الصحيح الّذي لايجوز لأحد التجاوز عنه و هو أنّه تعالى كان في الأزل عالماً بذاته و بأنّه وحده لاغيره (١) ، و بالأشياء قبل وجودها كلّيها و جزئيّها ، و حقايقها المتميّزة

---

* بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن السامع الجاهل الى امور غير مرادة مستبشعة و على ذلك ينبغي حمل كلام أمثال هشام بن الحكم في العلم والتجسيم وما ينقل من سائر العلماء و يزعم به الطعن عليهم فانها جميعاً يحمل على كونها اصطلاحات خاصة بهم.(ش)

(١) قوله «كان في الازل عالماً بذاته و بأنه وحده» قدمر سابقاً أن الله تعالى منزه عن الزمان و ان أوهام الناس لاتقدر على تصور ذلك، وقد تكرر في أحاديث هذا الباب عدم جواز التغير في ذاته و عدم جواز الحدوث في علمه وقد ناسب هنا الاشارة الى بعض اوهام الناس في الزمان لتوضيح المقام فنقول ان الاوهام العامية تزعم المكان والزمان شيئين ثابتين لايتطرق احتمال العدم فيهما أي لايمكن فرض عدم الفضاء و عدم الوقت حتى يكونا محتاجين الى الايجاد ولولا أن الموجود عندهم منحصر في الجسم لحكموا بأن المكان والزمان واجبا الوجود لكنهم يلتزمون بأمرين متناقضين فيقولون ان الزمان أمر موهوم يعنون ليس موجوداً ثم يقولون لايمكن فرض عدمه والتحقيق أن الزمان الموهوم متصور على وجهين *

بعضها عن بعض، و خواصّها و آثارها، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

---

*الاول أن لايكون له منشأ انتزاع مثل وجود ألف سنة فی آن الزوال بين ما قبل الظهر و ما بعده نظير تصور الف فرسخ فی نقطة فی منتصف خط . الثانی أن يكون له منشأ انتزاع بأن يترتب حوادث متلاحقة سابقة ولاحقة فيتصور الذهن من ترتبها شيئاً متصلا غير قار الذات فان فرضنا ذات واجب الوجود المنزه عن التغيرات وحده قبل أن يخلق شيئا لم يمكن توهم زمان منتزع من التغير اذلاتغير فی ذاته تعالى ولاشیء آخر متغير حتى ينتزع الزمان منه وينطبق على استمرار ذات الواجب تعالى ولايمكن حينئذ الا توهم زمان لايكون له منشاء انتزاع مثل توهم الف سنة فی آن واحد ، فما يقال انه مضى على ذات واجب الوجود ازمنة غير متناهية من غير أن يكون خلق شيئاً وهم فی وهم فيقال لهم هل هذه الازمنة الغير المتناهية امر محقق اوامر موهوم فان قالوا أمر محقق ناقضوا انفسهم وأثبتوا قديما مع الله تعالى وان قالوا أمر موهوم قلنا هل هو من الامور الموهومة التی ليس لها منشاء انتزاع فان قالوا نعم سلمنا لهم ذلك و قلنا أنه نظير تصور ألف سنة فی آن الزوال ولافائدة فی البحث عنه، و ان قالوا لابل هو امر موهوم من منشاء انتزاع متغير قلنا ماهذا المتغير الذی ينتزع منه الزمان قبل خلقة الخلائق؟ ان كان هو الله تعالى الله عن التغير و ان كان غيره لم يكن غيره بحسب الفرض موجوداً بعد فليس بين الله تعالى و اول المخلوقات الصادر عنه زمان البته الا ما هو موهوم بغير منشاء الانتزاع كما يمكن توهم زمان غير متناه بغير منشاء الانتزاع بين حركة اليد وحركة المفتاح و بالجملة فالزمان مخلوق ولم يكن قبل ان يخلق الله الاشياء زمان أصلا، وربما التزم بعضهم بامكان انتزاع الزمان من الشیء الثابت المستمر كوجود الله تعالى وهذا يرجع الى انكار ما تواتر من الاحاديث فی نفی الزمان عنه تعالى وما هو مرتكز فی الاذهان من أن الزمان متغير ولاينتزع الا من متغير وقد اصر القاضی سعيد القمی رحمه الله فی شرح التوحيد على دفع هذا الوهم بل حكم بكفر من يقول بانتزاع الزمان من ذاته تعالى فقط، و قد قلنا سابقاً أنا لانحكم بكفر من يعتقد شيئاً يستلزم الكفر لزوماً غير بين وهذه المسائل الدقيقة ليست مما يوجب اثباتها أو نفيها كفراً و تكليف الناس جميعاً بادراك الحق فی هذه المسائل تكليف بما لايطاق ولاينافی ذلك اثبات تناهی الحوادث ببرهان التطبيق على ما ثبت فی محله. (ش)

(باب آخر)

(و هو من الباب الاول)

ذكر فيه ما في الباب الأوّل من الصفات الذاتيّة و عينيّتها مع زيادة، و هي أنّه لاتشبيه ولاتركيب ولاتجزئة ولاتبعيض ولاصفة فيه جلّ شأنه وأنّه مرجع جميع ماسواه.

((الاصل))

١- « عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، عن حمّاد ، عن حريز ، »
« عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم: إنّه واحدٌ صمد »
« أحديّ المعنى ، ليس بمعاني كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم »
« قومٌ من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع، قال:»
« فقال : كذبوا وألحدوا وشبّهوا تعالى الله عن ذلك، إنّه سميعٌ بصيرٌ يسمع بما »
« يبصر ويبصر بما يسمع ، قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه، قال فقال: »
« تعالى الله إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك ».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم أنّه واحد) متنزّه عن التركيب الخارجي والذّهني والتعدّد و ما يتبعها من الجسميّة والتحيّز و غيرهما (صمد)

---

(١) قوله «وهو من الباب الاول» قال صدر المتألهين لان كليهما فى صفاته تعالى و الفرق بينهما ان المذكور فى الاول أن صفاته تعالى ثابتة فى الازل قبل وجود الاشياء بلا تجدد و تغير والمذكور فى الاخر أن كل صفة حقيقة هى عين الاخر بلا تغاير ، ولم يذكر المجلسى (ره) هنا شيئاً يوجه بهافتراق البابين واتصالهما. (ش)

مرجع لجميع الكاينات لكون وجوده و كماله نفس ذاته و وجوداتها و كمالاتها مستندة إليه (أحديّ المعنى) قد يراد به أنّه لايشاركه شيء في وجوده و وجوبه وربوبيّته وغيرها من الصّفات الذاتيّة والفعليّة وقد يراد به أنّه ليس له صفات زايدة على ذاته فعلى الأوّل قوله (ليس بمعاني كثيرة مختلفة) تأسيس، وعلى الثاني تفسير وتأكيد يعني ليس هوموصوفاً بصفات متعدّدة مختلفة زايدة عليه لتنزّهه عن الاتّصاف بالصفات والاحتياج إليها، ولحوق النقص به في مرتبة ذاته، ومشاركة الغير معه في القدم والوجود الأزلي، ولمّا علم محمّد بن مسلم أنّه لايتّصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من أثبتها له فلذلك :

(قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الّذي يبصر ، و يبصر بغير الّذي يسمع) يعني يزعمون أنّ له معنيين مختلفين و وصفين متغايرين يسمع بأحدهما ويبصر بالآخر فهو عند هم موصوف بمعاني مختلفة و هذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنّهم يزعمون أنّه يسمع بالاذن و يبصر بالعين كالانسان، وثانيهما أنّهم يزعمون أنّ سمعه و بصره إدراكان قائمان به من غير آلة (قال: فقال كذبوا) على الله «ويوم القيمة ترى الّذين كذبوا على الله وجوههم مسودة» (وألحدوا) حيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع (وشبّهوا) حيث أجروا عليه أحكام الخلق، وقد روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: «قال الله عزّ وجلّ ما آمن بي من شبّهني بخلقي» (١) (تعالى الله عن ذلك ، إنّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع) أي يسمع بما به يبصر و يبصر بما به يسمع ، يعني يسمع و يبصر بنفس ذاته الحقّة المجرّدة عن شائبة التكثّر والتوصيف ، و هذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن لمّا فهم ابن مسلم من قوله عليه السلام شبّهوا أنّه أجاب عن سؤاله على الاحتمال الأوّل وحكم بأنّ ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسميّة والافتقار إلى الآلة أعاد السؤال لبيان أنّ المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك :

(١) رواه الطبرسى فى كتاب الاحتجاج من حديث الرضا (ع) عنه (ص) هكذا «ما آمن بى من فسر برأية كلامى ، و ماعرفنى من شبهنى بخلقى ـ «الحديث».

(قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه)(١) أي يزعمون أنّه بصير على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الّذي يعبّر عنه بالفارسيّة (بديدن) ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى أمر متحقّق ثابت له قائم به بلا آلة العين و يزعمون أنّه سميعٌ على مثل هذا الوجه (قال: فقال تعالى الله إنّما يعقل) على البناء للمفعول أي إنّما يعقل بهذا الوجه (ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك) أي بصفة المخلوق فتعقّله بهذا الوجه أيضاً تشبيه له بخلقه و في بعض النسخ على ما يفعلونه و إنّما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون أنّه بصير على ما يفعلونه و يوجدونه من الإدراك البصري الّذي يقوم بهم فمعنى أنّه تعالى بصير أنّه يوجد الإدراك الّذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعليّة كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح.

((الاصل))

٢- « عليٌّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن عمرو، عن هشام بن »
« الحكم قال في حديث الزنديق الّذي سأل أبا عبدالله عليه السلام أنّه قال له: أتقول: »
« إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة »
« و بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، و يبصر بنفسه و ليس قولي: إنّه »
« سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر و لكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ »
« كنت مسؤولاً و إفهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكلّه لا أنّ كلّه له »
« بعض لأنّ الكلّ لنا [له] بعض ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس »
« مرجعي في ذلك كلّه إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذّات »
« ولا اختلاف معنى ».

---

(١) قوله «على ما يعقلونه» الظاهر أنه تمام لاول السؤال فانه سأل أولا عما يوجب اختلاف الصفات و تجزى الذات بتكثرها فاجاب (ع) بالنفى فاتم السائل سؤاله بان الناس يرون انفسهم ويقيسون الواجب تعالى عليهم فان سمعهم غير بصرهم فاثبتوا لله تعالى ما يعقلونه فأبطل الامام زعمهم وقال أنه تعالى لايقاس بالمخلوقين فسمعه وبصره شىء واحد، قال ابو- على بن سينا: الاول تعالى لايتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون*

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن عمرو، عن هشام بن الحكم، قال: في حديث الزنديق الّذي سأل أباعبدالله عليه السلام أنّه قال له أتقول : إنّه سميع بصير) توهّم أنّه يقول هو سميع بصير بالآلتين المعروفتين و قصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلام على الإقرار به ليورد عليه أنّه حينئذ شبيه بالخلق . فكما أنّه لايحتاج إلى الموجد كذلك الخلق لايحتاجون إلى الموجد فلايثبت وجود الصانع (فقال أبوعبدالله عليه السلام) لدفع ذلك التوهّم و إرشاده إلى الحقّ الصريح والقول الصحيح (هوسميع بصير سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة) لتنزّهه عن الأحوال البشريّة والعوارض البدنيّة واللّواحق الحيوانيّة (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) ولدفع ما عسى أن يتوهّم من إضافة النفس إليه أنّه شيء والنفس شيء آخر قال: (وليس قولي إنّهَ سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر) وهو يسمع بذلك الشيء الآخر كالإنسان (و لكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إفهاماً لك) أي أردت إفهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبير العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لابدّ له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهيم السائل جاذبة له إلى الطريق الحقّ ولكن لمّا كانت العبارات مغيّاة بغايات خياليّة و مشعرة بتركيب و أجزاء عقليّة أو خارجيّة يتنزّه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السائل عمّا يفيده ظاهر العبارة و هدايته إلى ما هو المقصود منها فلذلك نبّهه عليه السلام على براءة الحقّ عمّا يفيده ظاهر الكلام المذكور و أرشده إلى ما هو المقصود منه بقوله (فأقول يسمع بكلّه) لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولمّا كان لفظ الكلّ أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أنّ كلّه له بعض) يسمع هو بجميع أجزائه أو ببعضها (لأنّ الكلّ لنا بعض) تعليل للنفي يعني أنّ الكلّ لنا بعض فإنّ الانسان مركّب من أجزاء خارجيّة هي الاعضاء والجوارح والنفس و من أجزاء ذهنيّة هي الجنس و الفصل فلو كان كلّه له بعض وقع التشابه بيننا و بينه و ليس كمثله شيء، ويحتمل أن يكون تعليلاً للمنفي يعني لايتوهّم أنّ كلّه له بعض لأجل أنّ الكلّ المعروف

*الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و يكونان واحدة فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذلك ساير صفاته . انتهى.(ش)

لنا له بعض لأنّ الكلّ فينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكلّ فيه عبارة عن ذاته المقدّسة المنزّهة عن أنحاء التركيب والتعدّد (و لكن أردت إفهامك) بما يناسبك (والتعبير عن نفسي) فوقع توهّم التركيب في العبارة لا في المقصود منها (و ليس مرجعي في ذلك كلّه) أي في قولي يسمع بنفسه و يسمع بكلّه (إلّا أنّه السميع البصير) لانكشاف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجرّدة عن شوائب التكثّر (العالم الخبير) تفسير للسميع البصير و توضيح لما هو المقصود منهما (بلا اختلاف الذّات) بالتركيب والتجزئة والتبعيض (ولا اختلاف معنى) أي ولا اختلاف الصفات فإنّ صفاته عين ذاته فإنّ ذاته علم باعتبار حضور المعلومات و سمع و بصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات و كذلك البواقي، و هذا هو التوحيد المطلق الّذي هو عبارة عن نفي الاختلاف والتعدّد والتكثّر بحسب الذّات والصفات على الإطلاق و قد مرّ شرح هذا الحديث في باب إطلاق القول بأنّه شيء.

(باب)

(الاراده أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل)

الظاهر أنّ «باب الارادة» مبتدء و «أنّها» خبره و يحتمل أن يكون «باب الارادة» خبر مبتدأ محذوف و «أنّها» بدل الارادة (و ساير صفات الفعل) عطف على الارادة و هو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل و صفات الذّات.

((الاصل))

١- « محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، عن »
« الحسين بن سعيد الأهوازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي »
« عبدالله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مريداً ؟ قال: إنّ المريد لايكون إلّا لمراد »
« معه، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثمّ أراد».

((الشرح))

(محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري ، عن الحسين بن سعيد الاهوازي ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت : لم يزل الله تعالى مريداً؟ قال: إنّ المريد لايكون إلاّ لمراد معه) فلو كانت إرادته أزليّة كان مراده أيضاً أزليّاً فلزم أن يكون معه غيره في الأزل و هو باطل (لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد) فالارادة من صفات الفعل الّتي يصحّ سلبها عنه في الأزل . ولايلزم منه نقص لامن صفات الذّات المعتبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة ، فانّ نفيهما عنه يوجب النقص عنه و هو الجهل و العجز ، و ثبوتهما لا يوجب وجود المعلوم و المقدور معه ، لايقال قوله : ثمّ أراد دلّ على اتّصافه بإرادة حادثة كما هو مذهب طايفة من المعتزلة و هو باطل لاستحالة اتّصافه بالحوادث لأنّا نقول المراد بالارادة الحادثة نفس الايجاد والاحداث كما ينطق به الحديث الآتي، لايقال تخصيص الايجاد بوقت دون وقت لابدّ له من مخصّص والمخصّص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس الايجاد دار لانّا لانسلّم أنّ المخصّص هو الارادة بل هو الدّاعي أعني العلم بالنفع والمصلحة والايجاد في هذا الوقت دون غيره و في الحديث دلالة واضحة على أنّ الارادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الأشاعرة خلافاً للمحقّقين منهم المحقّق الطوسي (ره) فانّهم ذهبوا إلى أن الارادة هي الدّاعي يعني العلم بالنفع والمصالح ، و يمكن أن يقال، الارادة يطلق على معنيين كما صرّح به بعض الحكماء الإلهيّين(١) أحدهما الارادة الحادثة و هي

(١) « بعض الحكماء الالهيين » قال صدر المتألهين والتحقيق أن الارادة تطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين أحدهما ما يفهمه الجمهور و هو الذى ضده الكراهة ولا يجوز على الله تعالى بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنة منه وكراهته عدم صدور القبيح عنه تعالى، وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الاشياء لاجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته لاكاتباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن انتهى ملحضاً ، أقول ويستفاد من كلامه ـ قدس*

الّتي فسّرت في الحديث بأنّها نفس الإيجاد و إحداث الفعل، وثانيهما الارادة الّتي هي من الصفات الذّاتية الّتي لاتتّصف الذّات بنقيضها أزلاً و أبداً و هي الّتي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقّق إلى أنّها نفس علمه الحقّ بالمصالح و الخيرات و عين ذاته الأحديّة، و ذهب الأشاعرة إلى أنّها صفة غير العلم.

((الاصل))

٢ـ « محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن، عن »
« بكر بن صالح ، عن عليّ بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بُكير بن أعين»
« قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام : علم الله و مشيئته مختلفان أو متّفقان ؟ فقال : »
«العلم ليس هو المشيئة ألاترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولاتقول : سأفعل»
« كذا إن علم الله فقولك إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ فاذا شاء كان الّذي »
« شاء كما شاء و علم الله [ال]سابق المشيئة».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن عليّ بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بكير بن أعين ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام علم الله ومشيّته هما مختلفان أو متّفقان فقال: العلم ليس هو المشيّة) الظاهر بالنظر إلى عنوان الباب و آخر الحديث أنّ المراد بهذه المشيئة الارادة الحادثة الّتي هي نفس الايجاد لا الارادة القديمة بكلّ خير الّتي هي ذاته و عين علمه

* سره- بعد ذلك أن الارادة بالمعنى الثانى وهو العلم بالاصلح اصطلاح خاص بالمتكلمين وهى من صفات الذات ولايجوز حمل ألفاظ الحديث على هذا الاصطلاح الخاص بل الارادة فى الحديث هى مايفهمه الجمهور وهو المعنى الاول ولاريب أنه من صفات الفعل و أنه حادث فى الحيوان ولما لم يمكن الالتزام بالحدوث فيه تعالى اولوه بنفس الفعل الصادر ولم ننقل أصل عبارته لطولها و ضيق المجال و ان كانت متضمنة لفوائد كثيرة. (ش)

بالخيرات عند المحقّقين والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لأنّ الارادة الحادثة من الصفات الفعليّة والعلم من الصفات الذّاتيّه ، ثمّ أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال: (ألا ترى أنّك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله (١) ولاتقول : سأفعل كذا إن علم الله) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصحّ هذا القول كما صحّ ذلك، ولمّا لم يصحّ علم أنّها غيره، أمّا الملازمة فظاهرة و أمّا صحّة ذلك القول فلأنّه لاخلاف فيها و لأنّ قولك إن شاء الله دلّ على عدم مشيّته بمعنى الايجاد بتوسّطك الفعل المطلوب بعد و إلاّ لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً و هو خلاف الفرض و أنت في تعلّقها به في الاستقبال شاكّ غير عالم به .

و هذا معنى صحيح ولوقلت بدل ذلك: إن علم الله دلّ هذا القول على عدم تعلّق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكّك في تعلّقه به في الاستقبال و كلّ هذا باطل لأنّك تعلم أنّه لايعزب عنه مثقال ذرّة أزلاً وأبداً وإلى ماذكرنا أشار إجمالاً بقوله

(١) قوله « سأفعل كذا انشاء الله » حرف ان الشرطية دخلت على صيغة الماضى فنقلته الى الاستقبال والمعنى انشاء الله فى المستقبل فعلت كذا فى المستقبل وهذا صحيح و أما ان علم الله فى المستقبل فعلت كذا فى المستقبل غير صحيح لان المشية تحدث فى المستقبل والعلم حاصل من الازل ولايحدث والقياس من الشكل الثانى هكذا المشية تحدث والعلم لايحدث فليست المشية علماً. و اعلم أن الغرض من اثبات صفة الارادة أنه تعالى ليس مضطراً فى الفعل نظير الفاعل الطبيعى والفاعل فى بدء النظر قسمان : فاعل طبيعى كالشمس للضوء والنار للحرارة، و فاعل ارادى كالانسان والمقصود أن فعله تعالى ليس نظير فعل الطبايع بغير شعور و ارادة و أما كونه نظير الانسان فى جميع خصوصيات الارادة فغير مقصود فان ارادة الانسان متحقق بامور يستحيل على الله تعالى مثل حدوث العلم و التصور والشوق و طلب الفائدة و ربما يقال ثبوت الارادة متوقف على تقدم الزمان على الفعل و ليس كذلك اذيمكن ان يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً بمشيئته و ارادته وقد يقال لايمكن الارادة الامع امكان صدور طرفى النقيض وقوعاً و ليس كذلك اذ يصدر العبادة من الانبياء بارادتهم ويستحيل صدور الفسق منهم. (ش)

(فقولك إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ) أي لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك بعد ، و وجه الدّلاله أنّه لوشاءه لكان موجوداً لامتناع تخلّف متعلّق مشيّته عنها وليس كذلك وإلى هذا الوجه أشار بقوله (فاذا شاء كان الّذي شاء كما شاء) فالفاء للتعليل و بيان لدلالة إن‌شاء الله على ما مرّ ، ويحتمل أن يكون‌هذاالكلام إشارة إلى‌شيء آخر دلّ عليه‌إن‌شاءالله‌وهو أنّ إن‌شاءالله‌دلّ على أنّه لم يشأ بعدوعلى أنّه إذاشاءفي‌الاستقبال‌وجد ماشاء كما شاء من‌غيرأن يتخلّف عن‌مشيّته بنحو من‌الأنحاء و مثل هذا المعنى‌الّذي دلّ عليه إن‌شاء الله لايجري في علم الله، فلايجوزاستعمال إن‌علم‌الله بدلاً عنه فعلم‌المغايرة بين‌العلم‌والمشيّة(وعلم‌الله سابق‌المشيّة)يحتمل نصب المشيّة على المفعوليّة و جرّها بالإضافة من باب إضافة الصفة إلى المفعول‌فعلى الأوّل سابق ماض معلوم من المسابقة، و على الثاني اسم فاعل من السبق.

وفي بعض‌النسخ المصحّحة المعتبرة « السابق المشيّة» بنصب المشيّة على أنّها مفعول اسم الفاعل المعرف‌باللاّم، وفي بعضها « سابق‌للمشيّة » ومعنى‌الجميع واحد وهو أنّ علم‌الله تعالى سابق على مشيّته و إرادته الّتي هي الإيجاد فليست مشيّته المتأخّرة نفس‌علمه المتقدّم‌عليها و هذا الكلام كالتأكيد لما فهم‌من‌الكلام السابق أو كالنتيجة له أو دليل آخر على أنّ مشيّته غير علمه.

فإن قلت هل يجوزأن يراد بـالمشيّة في السؤال والجواب الإرادة الّتي هي عين ذاته المتعلّقة بكلّ خير و مصالح أم لا؟ قلت : الظاهرلا لأنّ هذه الارادة هي‌عين‌علمه بكلّ خيرعند المحقّقين لاصفة زائدة عليه ولأنّ إرادة هذه الإرادة لا توافق‌ظاهرقوله :«إن‌شاء الله دليل على أنّه‌لم يشأ» إذمعناه حينئذ سأفعل كذا إن كان هذا الفعل من الخيرات الّتي تعلّقت إرادته الذّاتيّة الحقّة بأنّها خير و عدم وجودهذا الفعل في‌زمان التكلّم لايدلّ على أنّه لم يتعلّق إرادته‌الذاتيّة بأنّه خير من‌الخيرات‌وإنّما يدلّ ذلك‌على‌أنّه‌لم تتعلّق‌به الإرادة الحادثة‌الّتي‌هي‌عين‌الإيجاد و كذالاتوافق ظاهر قوله «وعلم الله سابق‌المشيّة » لأنّ سبق‌علمه تعالى‌على‌المشيّة بهذاالمعنى‌غير ظاهر بل غيرمتصوّر.

((الاصل))

٣ـ « أحمدبن إدريس، عن محمّدبن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيىقال :»
« قلت : لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال : فقال:»
« الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . وأمّا من الله تعالى»
« فارادته إحداثه لاغير ذلك لانّه لايروّي ولايهمّ ولايتفكّر وهذه الصفات منفيّة»
« عنه وهي صفات الخلق ، فارادة الله الفعل لاغير ذلك يقول له : كن فيكون بلالفظ»
«ولانطق بلسان ولاهمّة ولاتفكّر ولاكيف لذلك، كما أنّه لاكيف له» .

((الشرح))

(أحمدبن إدريس، عن محمّدبن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيىقال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق) سأل عن الفرق بين إرادة الله تعالى و إرادة الخلق و طلب معرفة حقيقتهما (قال:فقال: الإرادة من الخلق الضمير) أي تصوّر الفعل و توجّه الذّهن إليه (وما يبدو لهم بعدذلك من الفعل) «من» صلة ليبدو لابيان لما، لأنّ الفعل هوالمراد دون الإرادة ، اللّهم إلاّ أن يراد بالفعل مقدّمات الإرادة (١) مثل تصوّر النفع والإذعان به والشوق إليه والعزم له

---

(١) قوله «مقدمات الارادة» اول مايبدو للمريد تصور المعنى فانه ان لم يتصور المعنى لم يكن فاعلا بالارادة بل هو فاعل طبيعي بلاشعور، ثم انه ليس كل من تصور المعنى يطلبه كشبعان يتصور الطعام بل لابد من ضم صفة اخرى الى التصور وهو الشوق ولكن ليس كل من تصور معنى واشتاق يطلبه كجائع يتصور الطعام و يشتاق اليه ولا يكون عنده الثمن ليشتريه مثلا بل لابد له وجود اسباب و فقد موانع حتى يعزم فاذا عزم لابد أن يحرك عضلاته فى طلبه فربما يطاوعه العضلات و ربما لاتطاوعه فهده مقدمات أربع يتخللها التصديق بحصول نفع أو دفع ضرر و هذا سبب حصول الشوق . والارادة فى اصطلاحهم تطلق على ثلاثة امور الاول هذا المعنى المركب من المقدمات الاربع التى تترتب عليه الفعل البتة، الثانى مرتبة الشوق المذكور وهي فى مقابل الكراهة ويستعملها الفقهاء كثيراً فى هذا المعنى، ويمكن اجتماع الكراهة *

و تحريك القدرة إلى تحصيل الفعل المراد والحاصل أنّ إرادة الخلق عبارة عن تصوّر الفعل ثمّ تصوّر النفع سواء كان النفع عقلياً أوخيالياً أوعينياً أودنيوياً أوأخروياً، ثمّ التصديق بترتّب ذلك النفع على ذلك الفعل والإذعان به إذعاناً جازماً أوغير جازم، ثمّ الشوق إليه، ثمّ العزم الرّاسخ المحرّك للقوّة والقدرة المحرّكة للعضو إلى تحصيل الفعل على ماينبغي فالفعل يصدر عن الخلق عن هذه المبادي المترتّبة الّتي هي عبارة عن إرادتهم التامّة المستتبعة له (و أمّا من الله فإرادته إحداثه لاغير ذلك) يعني أنّ إرادته بسيطة وهي إحداث الفعل و إيجاده على وجه يوافق القضاء الأصلي و يطابق العلم الأزلي من الكمال والمقدار والخواصّ والآثار لامر كّبة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولاشيء منها (لأنّه لايروّي) أي لايفعل باستعمال الرويّة يقال: روّيت في الأمر تروية أي نظرت فيه ولم أتعجّل والاسم الرّويّة بفتح الرّاء و كسر الواو و تشديد الياء (ولايهمّ)أي لايقصده من همّ الشيء يهمّ بالضمّ إذا قصده والاسم الهمّة (ولايتفكّر) ليعلم حسنه وقبحه والحاصل أنّه لاينظر إلى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولايهمّه بالشوق والعزم المتأكّد ولا يتفكّر ولا يتأمّل فيه ليعرف حسن عاقبته لتنزّه قدسه عن استعمال الرأي و إجالة الهمّة و تحريك الشوق والعزم و ارتكاب التعمّق في الأمور والتفكّر في أمر عاقبتها (و هذه الصفات منفيّة عنه) لأنّها من لواحق النفوس البشريّة و توابع الجهل و نقصان العلم وهو سبحانه منزّه عن جميع ذلك (وهي صفات الخلق) لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل أفعالهم على وفق مطالبهم إلى حركات فكريّة وهمّة نفسانيّة و أشواق روحانيّة و آلات بدنيّة بحيث لوفقدت إحداها بقوا متحيّرين جاهلين لا يجدون إلى وجه الصواب دليلاً ولا إلى طريق الفعل سبيلاً (فارادة الله تعالى

---

* و الارادة بالنسبة الى شيء واحد باعتبارين كصلوة فى بيت مغصوب فانها مطلوبة و مرادة باعتبار و مكروهة باعتبار ولايمكن الاجتماع فيها بالمعنى الاول، الثالث العلم بالنفع فى اصطلاح المتكلمين.

فان قيل : اذاكان التصديق بجلب نفع او دفع ضر يتخلل مقدمات الارادة وكانت ارادة الله تعالى على ماورد فى الاخبار وتطابق عليه علماؤنا خالية عن هذه المقدمات مطلقاً*

الفعل) أي الإيجاد (١) والاحداث (لاغير ذلك) من الضمير المشتمل على المعاني المذكورة والفاء للتفريع لأنّ مدخولها نتيجة للمقدّمات السابقة ، ثمّ أشار إلى

---

* بل ليست الا العلم بالنفع و صدور الفعل لزم كون أفعال الله تعالى خالية عن الاغراض و الغايات كما يقول بهالحكماء . أقول خلوالافعال عن الغاية مذهب المعطلة والملاحدة والقائلين بالبخت والاتفاق واماالحكماء الالهيون فأبطلوا قولهم وردوا عليهم كمامر استشهاد الامامجعفربن محمدالصادق عليهماالسلام بقول ارسطو فيردهم وفيالشفاابواب وفصول في نقض مذهبهم وفيالقانون أيضاً في باب منافع الاعضاء والتشريح اثبت العناية الالهية في خلق كل عضوبلفي مقداره وشكله وتركيبه وشقوقه وغيرذلك فراجع، واما نفيالغرضفلان اصطلاحهم وقع و استقر على مايكمل به الفاعل و ليس واجب الوجود يفعل ليكمل بل كماله سبب لفعله بخلاف الممكن فان فعله سبب كماله. (ش)

(١) قوله « فارادة الله تعالى الفعل اى الايجاد » قال الشيخ المفيد ـقدس سرهـ : ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و اشباهه مما لايجوز الاعلى ذوى الحاجة والنقص و ذلك لان العقول شاهدة بأن القصد لايكون الا بقلب كما لا يكون الشهوة والمحبة الالذى قلب ولايصح النية والعزم الاعلى ذى خاطر يضطر معها في الفعل الذى يغلب عليه الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجل عن الحاجات بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القصود والعزمات و ثبت ان وصفه بالارادة مخالف في معناه لوصف العباد وانها نفس فعلهالاشياء، بذلك جاءالخبرعن ائمةالهدى (ع) الىآخرما قال و هذا عين مذهب الحكماء الا ترى الى قوله «بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القصود والعزمات» .

و ههنا شبهات مبنية على عدم تدبر الامور كما هي أو على الاختلاف في الاصطلاح منها أنه لوكان الارادة هي العلم بالاصلح ولا شيء يزيد عليه من همّ و عزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة اذالعلم قديم و تعلق العلم قديماً بشيء يوجب كون ذلك الشيء مادام العلم اذلايؤثر في وجود الشيء من البارى الاعلمه، والجواب ان العلممطابقللمعلوم فاذا تعلق [illegible] وجودالشيء فيالزمان المعين لم يحدثالمعلوم الافي ذلك الزمانالمعين*

كيفيّة إيجاده للأشياء و تنزّهه عن صفات الخلق تأكيداً لماسبق بقوله (يقول له) لمّا أراد وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة (كن فيكون) قوله «كن» إشارة إلى حكمه و قدرته الأزليّة و وجوب الصدور عن تمام مؤثريّته. وقوله «فيكون» إشارة إلى وجوده و دلّ على اللّزوم و عدم التأخّر بالفاء المقتضيّة للتعقّب بلامهلة (بلا لفظ ولا نطق بلسان) أي يقول ذلك بلاصوت يقرع ولا نطق يسمع، لأنّ اللفظ و النطق واللّسان من خواصّ الخلق المنزّه قدسه عنها، وينبغي أن يعلم أنّ إطلاق القول عليه كاطلاق الكلام فأمّا اللّفظ والنطق فلمّا كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدّة لهما وهي اللسان والشفة و غيرهما كانا لا يصدقان في حقّه تعالى لعدم الآلة هناك والشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة

---

* و منها ان العلم بالاصلح حاصل للبارى تعالى بل هو عين ذات البارى فلزم وجوب ترتب الاصلح على ذاته و امتناع ترتب غير الاصلح و هذا يوجب كونه تعالى فاعلا غير مختار كالطبايع يجب صدور ما يجب عنه و يمتنع مايمتنع، والجواب ان للامكان اصطلاحين الامكان الذاتى والامكان الوقوعى والاول صفة الشيء فى ذاته والثانى صفته بالنظر اليه مع جميع مايصحبه و يحيط به من الاوضاع مثلا صدور المعصية عن الانبياء غير ممكن بالنظر الى عصمتهم و استلزام عدم حجية أقوالهم وأفعالهم و هذا نفى الامكان الوقوعى ولايوجب كونهم مضطرين الى ترك المعصية حتى لايكون هذا فضيلة، وكذلك نعلم أن الملحد الجائع فى البيت الخالى والطعام حاضر لايبالى بشهر رمضان و يفطر البتة ونقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام فى حقه و هذا لايوجب اضطراره الى الافطار مع عدم احتمال غير الافطار منه فما يقال ان القادر المختار هوالذى يصح اويحتمل او يمكن صدور الفعل والترك منه مبنى على مسامحة ما اذقدلايصح أولايمكن بالامكان الوقوعى منه الا شيء واحد الفعل اوالترك و مع ذلك هوفاعل مختار لايختار الاالطرف الواحد، منها ان الفاعل المختار لايمكن أن يكون فعله قديماً و هذا غير متصور لنا اذيمكن أن تتعلق ارادته بان يكون فى كل زمان له مخلوق من الازل ولاينقض ارادة الفاعل المختار بذلك وانما يثبت حدوث العالم زماناً عند من ثبت بدليل آخر. (ش)

القول والكلام عليها (ولاهمّة) الهمّة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتأكّد في تحصيل الانسان ما ينبغي أن يحصّله من تعرف الأُمور و اختيارها والنظر في مصادرها و مواردها وتحديق البصيرة نحو الأُمور المعقولة و إرسال الوهم والخيال و سائر الحواسّ نحو المعاني والصور المحسوسة المعيّنة لدرك المقاصد والمطالب مع التألّم والغمّ والهمّ بسبب فقدها والله سبحانه منزّه عن هذه الأُمور (ولاتفكّر) لأنّ التفكّر عبارة عن حركة القوّة المفكّرة في طريق مبادي المطالب والأفعال والانتقال من ضمير إلى ضمير ثمّ الرجوع منها إلى تلك المطالب ، و هي من خواصّ الانسان، وأيضاً فائدة التفكّر تحصيل المجهولات والجهل على الله تعالى محال (ولا كيف لذلك) أي لاحداثه وإيجاده الّذي هو من صفاته الفعليّة(كما أنّه لا كيف له) تعالى أي لله تعالى و إنّما الكيفيّات للممكنات الموجودة لا لايجادها ولا لموجدها الواحد على الاطلاق.

((الاصل))

٤ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن اُذينة، » « عن أبي عبدالله عليه السلام قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن اُذينة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : خلق الله المشيّة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة) بعد ما عرفت أنّ المراد بالمشيّة الارادة الحادثة و أنّ المراد بالارادة الحادثة الاحداث والايجاد جوّزت أن يكون المراد هنا أنّ الله تعالى خلق مهيّة الايجاد (١) بنفسها من غير

---

(١) قوله « خلق مهية الايجاد» حاصله أن المجعول بالاصالة هو الوجود والمهيات مجعولة بالعرض والمعنى انه تعالى خلق الاشياء بافاضة الوجود عليها و خلق الوجود بنفسه اذ ليس جعل الوجود بافاضة وجود عليه بل بافاضته . و اما مصحح اطلاق المشيئة على الوجود وعلاقة المجاز التى روعيت فيه فياتى فى كلام صدر المتألهين ـ قده ـ.(ش)

إفاضة الوجود عليها بتعلّق الجعل على نفس تلك المهيّة أوّلاً . ثمّ خلق الأشياء بتلك المهيّة بسبب إفاضة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الأشياء ومربوطة بها فالمشيّة و خلقها من صفاته الفعليّة ، أو أنّ الله تعالى خلق المشيّة والإيجاد يعني قدّرها تقديراً صالحاً لنظام الكلّ بل لنظام كلّ شيء ثمّ خلق الاشياء بتلك المشيّة المقدَّرة في الأزل على ما يقتضيه التقدير الأزلي ، فالمشيّة من صفاته الفعليّة و خلقها يعني تقديرها و وزنها من صفاتها الذّاتيّة الأزليّة .و قال سيّد المحقّقين رحمه‌الله: المراد بالمشيّة هنا إرادة المخلوقين (١) المراد أنّه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيّة اُخرى مباينة لها إذ قد عرفت أنّ الرويّة والهمّة و الشوق المتأكّد الّتي منها يتقوّم حقيقة المشيّة إنّما يكون لاُولى الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدّس عن ذلك «ثمّ خلق الأشياء» يعني أفاعليهم المترتّب وجودها على تلك المشيّة بتلك المشيّة وبذلك تنحلّ تشكّك المتشككين أنّه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم واختيارهم سبقاً بالذّات لكانت الإرادة أيضاً مسبوقة بإرادة اُخرى و كان تسلسل الارادات متمادياً إلى مالانهاية له(٢).

---

(١) قوله « ارادة المخلوقين »والشارح نقل عبارة السيد بالمعنى ، وفي مرآة العقول و كذا الوافي نقل قوله هكذا «أن المراد بالمشية ههنا مشيئة العباد لافعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته عزوجل آه» و قال الفيض (ره) ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث وكيف لايكون له مشيئة مخلوقة و حديث ابن مسلم الاتى نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لاحاجة الى نقله و قال نظير ذلك مايقال ان الاشياء انما توجد بالوجود و أما الوجود نفسه فلايفتقر الى وجود آخر بل انما يوجد بنفسه فافهم راشداً و مرجعه الى ما يأتى من تأويل صدر المتألهين- قدس سره-. (ش)

(٢) قوله «الى مالانهاية له» هذا آخر كلام المحقق الداماد و اعلم أن العلامة المجلسى رحمه‌الله نقل خمسة وجوه فى تأويل الحديث وتأويل السيد ثالثها ، ثم قال الرابع ماذكره بعض الافاصل و نقل كلام صاحب الوافي الى آخره بحذف قوله أخيراً «فافهم راشداً» ثم قال الخامس ما ذكره بعض المحققين و مراده صدر المتألهين- قدس سره - فانه بعدما حقق فى شرح الحديث السابق ان ارادة الله المتجددة هى نفس أفعاله المتجددة الكائنة *

((الاصل))

٥ـ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمدبن محمّد البرقي ، عن محمّدبن عيسى، عن»
« المشرفي حمزةبن المرتفع ، عن بعض أصحابنا قال : كنت في مجلس أبـي »
« جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عُبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تبارك و »
« تعالى: « و من يحلل عليه غضبي فقد هوى» ما ذلك الغضب فقال أبوجعفر عليه السلام:»
« هو العقاب يا عمرو إنّه من زعم أنّ الله قدزال من شيء إلى شيء فقدوصفه صفة»
« مخلوق و إنّ الله تعالى لايستفزّه شيء فيغيره».

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا عن أحمدبن محمّد البرقي ، عن محمّدبن عيسى، عن المشرفي) ضبطه بعض الأصحاب (١) بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء والفاء بعدها نسبة

---

* الفاسدة فارادته لكل حادث بالمعنى الاضافى يرجع الى ايجاده و بمعنى المرادية ترجع الى وجوده قال: نحن اذافعلنا شيئاً بقدرتنا و اختيارنا فاردناه أولا ثم فعلناه بسبب الارادة فالارادة نشأت من انفسنا بذاتها لابارادة اخرىوا لاتسلسل الامر الى لانهاية فالارادة مرادة لذاتها والفعل مراد بالارادة و كذا الشهوة فى الحيوان مشتهاة لذاتها لذيـذة بنفسها و ساير الاشياء مرغوبة بالشهوة فعلىهذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة وهى نفس وجودات الاشياء فان الوجود خير و مؤثر لذاته و مجعول بنفسه والاشياء مشيئة بـالوجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية و المشيئة و ليس الخير المحض الذى لايشوبه شرالا الوجود البحت الذى لايمازجه عدم ونقص و هوذات البارى جل مجده فهو المراد الحقيقى الى آخر ماحققه. انتهى كلام المجلسى (ره) وهو نفس عبارة صدرالمتألهين و حكى بعده كلاما لابن سينا لم ينقله المجلسى ره ومن العجائب فى هذا الحديث تفسير القزوينى المشيئة بالماء فانه مادة لان كل موجود دوهو ساقط لان المجردات ليست من الماء (ش)

(١) قوله « ضبطه بعض الاصحاب » ـ و الصحيح السكوت عن ترجمة هذا الرجل و عدم التعـرض له كمـا فعله صـدر المتألهين اذ لا يعلم مـن كتب الـرجال فيه شيء يعتد به. (ش)

إلى مشارف الشأم قرى بقرب المدين ، و قيل: قرى بين بلاد الرّيف وجزيرة العرب تدنو من الريف، قيل لها ذلك لأنّها أشرفت على السواد ، والضبط بالقاف تصحيف و هو هاشم و قيل هشام بن إبراهيم العباسي روى عن الرّضا عليه السلام، و في كتاب الرّجال في أصحاب الرّضا عليه السلام ابن هاشم العبّاسي (حمزة بن المرتفع) بدل عن المشرفي هكذا في النسخ الّتي رأيناها و قال بعض الأصحاب هذا من تحريفات الناسخين والصحيح « عن حمزة بن الربيع » كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و هو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيّع (عن بعض أصحابنا) في كتاب التوحيد عمّن ذكره (قال : كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تعالى « و من يحلل عليه غضبي فقد هوى » ما ذلك الغضب ؟) لمّا كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحركة قوّتها الغضبيّة عن تصوّر المؤذي والضارّ لارادة مقاومته و دفعه و هو يوجب ثوران دم القلب و تحرّك النفس من حال إلى حال لارادة الانتقام و إيقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه و كان ذلك من خواصّ المخلوق القابل للانفعال و التغيّر من حال إلى حال أشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه (فقال أبو جعفر عليه السلام: هو العقاب) أي عقاب العاصي و عذاب المخالف لأوامره و نواهيه مجازاً من باب إطلاق السبب على المسبّب والأثر على المؤثّر وعلى هذا، المراد برحمته الّتي في الأصل رقّة القلب إثابة المطيع والاحسان إليه بالانعام والاكرام وقد فسّر رحمته و غضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلّمين ، و قال بعضهم : المراد بهما إرادة العقوبة والاثابة ، و لعلّ هذا القول يعود إلى الأوّل لما عرفت من أنّ إرادته عبارة عن الاحداث والايجاد، وبعض العامّة حملها على الارادة الأزليّة الّتي هي العلم بعقوبة العاصي و إثابة المطيع ويلزم[ه] العقوبة والاثابة ولذلك قال الرّحمة والغضب من صفاته الذّاتيّة وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات الفعليّة، ولمّا أشار عليه السلام إلى المقصود من الغضب أشار إلى عدم جواز حمله فيه جلّ شأنه على المعنى المعروف في الخلق بقوله (يا عمرو إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء) و انتقل من حال إلى حال بأيّ وجه و أيّ سبب كان (فقد وصفه صفة مخلوق) و من وصفه بصفة مخلوق

فقد أشرك به وأقرّ بإله سواه ، وقوله « صفة مخلوق» إمّا مفعول مطلق أومنصوب بنزع الحافض (و إنّ الله تعالى) عطف على قوله « إنّه من زعم » (لايستفزّه شيء فيغيّره) أي لايستخفّه ولايفزعه شيء ولايزعجه ولايطيره أمرفيغيّره من حال إلى حال ومن وصف إلى وصف لأنّ ذلك من لواحق الامكان القابل للانفعال من الغير وقدس الحقّ منزّه عنها .

((الاصل))

٦ـ « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه ، عن العبّاس بن عمرو ، عن هشام بن » «الحكم في حديث الزّنديق الذي سأل أباعبدالله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له:» «فله رضا و سخط ؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من » « المخلوقين و ذلك أنّ الرّضا حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال لأنّ» « المخلوق أجوف مُعتمل مركب ، للاشياء فيه مدخل ، و خالقنا لامدخل للأشياء» «فيه لأنّه واحدٌ واحديّ المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من غير شيء » « يتداخله فيهيجه و ينقله من حال إلى حال ، لأنّ ذلك من صفة المخلوقين » « العاجزين المحتاجين».

((الشرح))

(عليٌّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الذي سأل أباعبدالله عليه السلام فكان من سؤاله أنّ قال له: فله رضا و سخط) غرضه من هذا السؤال إمّا الاستعلام أو الالزام بتشبيهه بالخلق (فقال أبوعبدالله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين) أي ليس رضاه و سخطه على المعنى الّذي يوجد منهم (و ذلك أنّ الرّضا) من المخلوق (حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « و ذلك أنّ الرّضا والسخط دخال يدخل عليه فينقله من حال إلى حال » و ما ذكره عليه السلام من أنّ الرّضا حال أو دخال مصرّح به في الحكمة العمليّة ومبدؤه تصديق أحد

بما يوافقه و يلائمه عند تصوّر كونه موافقاً و ملايماً له و إذعانه بأنّ ما قضاه الله تعالى وقدّره حقّ موافق للمصلحة و إن لم يعلم وجهها فانّه إذا حصل له هذا التصديق والاذعان حصولاً لايعارضه الوهم والخيال ينفعل قلبه و يدخل فيه حالة راسخة و هيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز والاضطراب إلى وصف الاطمئنان و الانقياد و هويتلقّى ما يرد عليه بالقبول ويرضى به و إن كان أمراً مستبشعاً في باديالنظر، وقد أشار عليه السلام إلى تعليل أنّ رضاء المخلوق حال مذكورة و أنّ ذلك يلائمه و لايلائمذاته وحقيقته بقوله:

(لأنّ المخلوق أجوف) (١) أي ذاجوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدّاخل الّذي فيهالقلب، وجوف الانسان و غيره بطنه (معتمل) اعتمل اضطرب فيالعمل لعلّ المرادأنّ في صنعه اضطراباً لبناء خلقته على اُمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أنّ له في عمل نفسه وإدراكاته وتحصيل كيفيّاته النفسانيّة اضطراباً و انقلاباً من حال إلى حال (مركّب) من أجزاء متباينة في الحقيقة

---

(١) «قوله اجوف» لا يجعل الشيء أجوف الا لان يكون وعاء لشيء يدخل فيه وابن آدم أجوف و جميع أعضاء بدنه وعاء لشيء يجرى فيه حتى العروق والاعصاب و قوله معتمل أى شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه و يحلله و يخرج فضله و هذا حياة البدن و مركب من أجزاء متباينة بنسبة معينة محدودة اذاقل بعض الاجزاء عن مقداره الطبيعى طلبه كالعطش يطلب به الماء اوزاد عنه طلب الدفع كالمنى يطلب بهالوقاع ،و هذه الامور الثلاثة سبب الرضا والغضب و ليس لله تعالى مثل تلك. فان قيل ليس كل الرضاوالغضب ناشئاً من حالات البدن فقد يرضى ويسر الانسان لكمال روحانى كالعلم والتقوى والتقرب الى الله تعالى و يغضب لنقص روحانى فى نفسه أو غيره كجهل و معصية . قلنا عن ذلك جوابان الاول أن الاجوف اعم من النقص الجسمانى والروحانى والاعتمال اعم من حركات البدن الحيوية وجهد النفس للوصول الى غايتها، والتركب من الاجزاء أعم من التركب عن العناصر و الاخلاق والميول المختلفة النفسانية . الجواب الثانى انه مامن رضا روحانى أوغضب روحانى الا و يؤثر فى البدن كما يتأثر عن البدن لمكان ارتباطهما معاً ولايسمى رضاً وغضباً فى اللغة الا باعتبار ظهوره فى البدن والله منزه عنه.(ش)

متخالفة في الصورة والكيفيّة أو من ذات و صفات، ومن ثَمَّ قيل كلّ ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذّات والوجود والصفات (للأشياء فيه مدخل) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيّات النفسانيّة مثل الرِّضا و السخط و غيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له بطريق دخولها فيه و تغييره من حال إلى حال ، ولاينافيه ذلك لأنَّ وضعه و تركيبه على التغيّر والانقلاب ، و ثانيهما أن يراد أنّ للأشياء المتغايرة في الصورة والكيفيّة الّتي يقتضي كلّ واحد منهما تغيّر الآخر وانكساره مدخلاً في تحقّق حقيقته و إذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيّات فيه و تحريكه من حال إلى حال لاينافيه في حقيقته و ذاته.

(و خالقنا لامدخل للاشياء فيه) بأحد الوجهين المذكورين (لأنّه واحد) لاتركيب فيه أصلاً لاذهناً ولاخارجاً و هذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً (وأحدي الذّات) ليس وجوده زايداً على ذاته والعطف دلَّ على المغايرة ، ويحتمل التفسير أيضاً ، و يؤيّده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق ـ رحمه الله ـ حيث قال فيه لانه واحد أحديّ الذات (و أحدي المعنى) ليست له صفات متكثّرة متغايرة زايدة على ذاته ففي الأوّل إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذّات لعدم تركّبه من الأجزاء و في الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجوده عين ذاته و في الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذّات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحقّ من كلِّ جهة (فرضاه ثوابه) للمطيع (و سخطه عقابه) للعاصي، و قيل : رضاه إرادة ثوابه و سخطه إرادة عقابه. وقال بعض العامّة: رضاه علمه بطاعة العبد و سخطه علمه بعصيانه (من غير شيء يتداخله فيهيجه) أي يثيره و يحرِّكه من هاجه الشيء أو من هيّجه إذا أثاره (و ينقله من حال إلى حال لأنَّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين) في ذواتهم إلى أجزاء و في وجوداتهم إلى موجد و في كمالاتهم إلى مداخلة و أنفعالات و أمّا الله القادر الخالق الغنيّ المطلق فهو متنزّه عن جميع ذلك و متقدّس عن التغيّر والانفعال والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنّه إذا نسب الرِّضا و السخط والحبَّ و البغض والموالاة والمعاداة إلى الله سبحانه وجب تأويلها و صرفها إلى معنى يصحّ

في حقّه لأنّ نسبة معانيها المعروفة فينا إليه غير صحيحة إذ الرضا فينا حالة للنفس توجب تغيّرها وانبساطها لايصال النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه. والسخط حالة اُخرى توجب تغيّرها وانقباضها وتحرّكها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه والمحبّة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والبغض حالة لها توجب الإعراض عنه وإيصال الضرر إليه وقريب منهما الموالاة والمعاداة وكلّ ذلك عليه سبحانه محال، فوجب التأويل والتأويل أنّ الرضا والمحبّة والموالاة بمعنى الإثابة والإحسان وإيصال النفع، وأضدادها بمعنى العقوبة وعدم الإحسان إمّا على سبيل الاشتراك أو على سبيل التجوّز.

((الاصل))

٧- «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي» «عُمير، عن ابن اُذينة عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المشيئة محدثة»

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المشيّة محدثة) قد عرفت ممّا ذكر أنّ المراد بالمشيّة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء وإحداثه، فهي من الصفات الفعليّة وللتميّز بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة طريقان أحدهما أنّ كلّ صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذّاتيّة وكلّ صفة توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعليّة، وثانيهما أنّ كلّ صفة لا يجوز أن يتعلّق بها قدرته وإرادته فهي من صفات الذّات وكلّ صفة يجوز أن يتعلّق بها قدرته وإرادته فهي من صفات الفعل والمصنّف أشار إلى الأوّل بقوله:

((الاصل))

***(جملة القول فى صفات الذات و صفات الفعل)* (١)**

«إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل،»

---

(١) قوله «جملة القول فى صفات الذات» قال صدر المتألهين(ره) ذكر الشيخ*

« و تفسير هذه الجملة : أنّك تثبت في الوجود ما يريد و ما لايريد و مايرضاه »
« و ما يسخطه و ما يحبّ و مايبغض فلوكانت الارادة من صفات الذّات مثل العلم»
«والقدرة كان ما لايريد ناقضاً لتلك الصفة ولوكان ما يحبّ من صفات الذّات كان»
« ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة ، ألاترى أنّا لانجد في الوجود مالايعلم و مالايقدر»
« عليه و كذلك صفات ذاته الأزليّ لسنا نصفه بقدرة و عجز [و علم وجهل وسفه»
« و حكمة و خطأ و عزّ] و ذلّة، و يجوز أن يقال: يحبّ من أطاعه و يبغض من»
«عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و إنّه يرضاه و يسخط ، و يقال في »
« الدّعاء اللّهمّ ارض عنّي ولاتسخط عليّ وتولني ولاتُعادني ولايجوز أن يقال: يقدر»
« أن يعلم ولايقدر أن لايعلم و يقدر أن يملك ولايقدر أن لايملك ، و يقدر أن »
« يكون عزيزاً حكيماً ولايقدر أن لايكون عزيزاً حكيماً ، و يقدر أن يكون »
« جواداً ولايقدر أن لايكون جواداً ، و يقدر أن يكون غفوراً ولايقدرأن لايكون »
« غفوراً. ولايجوزأيضاً أن يقال : أراد أن يكون ربّاً قديماً و عزيزاً و حكيماً »
« و مالكاً وعالماً و قادراً لأنّ هذه من صفات الذّات والارادة من صفات الفعل،»
« ألاترى أنّه يقال : أراد هذا ولم يرد هذا و صفات الذّات تنفى عنه بكلّ صفة »
« منها ضدّها . يقال: حيٌّ و عالمٌ و سميعٌ و بصيرٌ و عزيز وحكيمٌ ، غنيٌّ ، »
« حليم، عدل، كريم. فالعلم ضدّه الجهل ، والقدرة ضدّها العجز، و الحياة »
« ضدّها الموت . والعزّة ضدّها الذلّة . والحكمة ضدّها الخطأ و ضدّ الحلم»
« العجلة والجهل ، و ضدّ العدل الجور والظلم» .

((الشرح))

(أنّ كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل)

(ره) فى هذا الحديث قاعدة علمية لها يعرف الفرق بين صفات ذاته وصفات أفعاله وهى أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودى فهى من صفات الافعال لا من صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لاضد له و هذا قانون جملى فى معرفة صفات الذات و صفات الفعل، ثم فسره و مزجه بذكر الامثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهى، وقال الفاضل المجلسى

قوله « جملة القول » مبتدأ وقوله « في صفات الذّات » متعلّق بالقول أو بالجملة و قوله « أنّ » مع اسمه و خبره خبر المبتدأ . وقوله « وصفت الله بهما » صفة لشيئين و قوله «و كانا» جملة حالية، و قوله « فذلك» خبر أنّ و إدخال الفاء باعتبار أنّ اسم «أنّ» مشتمل على معنى الشرط، وتوحيد اسم الإشارة باعتبار أنّه إشارة إلى لفظ « كلّ » والحاصل أنّ كلّ شيئين متضادّين وصفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبّة والبغض فإنّه يقال أحبّ من أطاعه و أبغض من عصاه و كلاهما موجود فالحبّ والبغض من صفات الفعل لا من صفات الذّات لأنّه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذّات و بضدّها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم و جاهل و قادر و عاجز (و تفسير هذه الجملة) اختلف العلماء في أنّ هذا الجملة وتفسيرها من كلام المصنّف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنّهما من تتمّة الحديث كما يقتضيه السوق ولا صارف هناك يوجب حملهما على أنّهما من كلام المصنّف، و قال السيّد المحقّق الدّاماد والفاضل الأمين الأستر آبادي أنّهما من كلام المصنّف فإنّ أحاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و ليس فيه جملة القول إلى آخره بل فيه بيان المعيار المميّز بين صفات الذّات و صفات الفعل بوجه قريب من كلام المصنّف (إنّك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرضاه و ما يسخطه وما يحبّ و ما يبغض) قد عرفت معنى رضاه وسخطه وحبّه وبغضه قبل ذلك، توضيح المقصود أنّ الشيء على خمسة أقسام لأنّه إمّا خير محض أو خير غالب، أو شرّ محض أو شرّ غالب أو خير وشرّ على السواء وهو تعالى يريد الأوّلين بالذّات من حيث أنّهما خير وإرادته الشرّ التابع للثاني إنّما هو بالعرض من جهة أنّه تابع للخير للغالب لا بما هو شرّ ولا يريد الثلاثة الاخيرة أصلاً لا بالذّات ولا بالعرض، ومن ثَمّ انحصر فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشرّ

*رحمه الله غرضه الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل و أبان ذلك بوجوه الاول أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودى فهى من صفات الافعال لا من صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لاضد له ثم بين ذلك فى ضمن الامثلة و أن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين محال انتهى. و هو عين كلام صدر المتألهين وانما لم ينسبه اليه لانه نقل آخر عبارته بالمعنى وان أورد أول كلامه بلفظه . (ش)

(فلو كانت الإرادة من صفات الذّات مثل العلم و القدره كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة الإرادة و ذلك لأنّ ما يريد على تقدير كون الإرادة من صفات الذّات معناه أنّه يريد جميع الأشياء ولا يريد معناه أنّه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة أنّ الايجاب الكلّي يناقضة السلب الجزئي (ولو كان ما يحبّ من صفات الذّات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة المحبّة لمثل ما عرفت (ألا ترى أنّا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه) أوضح بذلك أنّ كلّ واحدة من الإرادة والمحبّة ليست من صفات الذّات مثل العلم والقدرة فإنّ العلم و القدرة لمّا كانا من صفات الذّات كانا متعلّقين بكلّ ما يدخل في الوجود ولا يجوز نفيهما بالنسبة إلى بعض وإن كان شرّاً مطلقاً فإنّه تعالى عالم بالشرور بالذّات كما أنّه عالم بالخيرات بخلاف الإرادة والمحبّة فانّا نجد في الوجود ما لا يتعلّقان به كالشرور والقبايح و إنّما يتعلّق به نقيضهما (و كذلك صفات ذاته الأزلي) الأزلي صفة للذّات والتذكير باعتبار المعنى أوصفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة و عجز) لأنّ العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أومن انتهائها قبل التعلّق بجميع المقدورات وذلك عليه جلّ شأنه محال ([وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّة] و ذلّة) فيه حذف بقرينة المقام أي لسنا نصفه بعزّة و ذلّة لأنّ الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتيّة و ضدّها، ويحتمل أن يكون الذلّة مثل العجز ضدّ القدرة .

فإن قلت: تفسير هذه الجملة دلّ على أمرين كلّ واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند المحقّقين : الأوّل أنّ الإرادة ليست من الصفات الذّاتيّة، والثاني أنّ الارادة غير العلم لأنّ علمه تعالى متعلّق بالشرور بالذّات وإرادته غير متعلّق بها فلزم من ذلك أنّ الارادة غير العلم .

قلت: المراد بالارادة في هذا الباب الارادة الحادثة الّتي هي وراء الصفات الذّاتيّة ووراء الذّات أعني الايجاد والاحداث كما مرّ في حديث صفوان وأمّا الارادة القديمة الّتي هي من الصفات الذّاتيّة فهو نفس العلم بالخيرات عند المحقّقين فانّها مسكوت عنها نفياً و إثباتاً (و يجوز أن يقال يحبّ من أطاعه و يبغض من عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و أنّه يرضى و يسخط) جواز هذا القول دلّ على أنّ هذه

الصفات صفات الفعل لما أنّ صفات الذّات لايجوز اتّصافه بها و بضدّها أزلاً وأبداً.

فان قلت: حبّ خير نظام الوجود لابمعنى ميل القلب إليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به و بافاضته في وقته من صفاته الذّاتيّة الّتي لاتفارق الذات في مرتبتها.

قلت: نعم ولكن المراد بالحبّ والبغض هنا نفس الفعل ، أعني الاحسان و الاكرام والعقوبة والانتقام كما أشرنا إليه آنفاً (و يقال في الدعاء اللّهم ارض عنّي ولاتسخط عليّ و تولّني ولا تعادني) استشهاد لما ذكر، وفيه دلالة على ماقلنا من أنّ المراد بالحبّ والرّضا نفس الفعل أعني الاحسان والاكرام دون العلم الازلي بالخيرات و بافاضتها في أوقاتها و أشار إلى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذّاتيّة والصفات الفعليّة بقوله (ولايجوز أن يقال يقدر أن يعلم(١) ولايقدر أن لايعلم) «ولا يقدر» عطف على «يقدر» «ولا» لتأكيد النفي يعني أنّ الصفات الذّاتيّة هي الّتي لا يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعليّة ، فلايجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و يقدر أن لايعلم لانّ العلم من صفاته الذّاتيّة الّتي هي عين ذاته فوجوده واجب بالذّات و عدمه ممتنع ولايتعلّق القدرة بشيء منهما، وقس عليه حال نظايره الآتية (و يقدر أن يملك ولايقدر أن لايملك) أي لايجوز أن يقال: يقدر أن يملك ويقدر أن لايملك لأنّه مالك لم يزل كما مرّ و كلّ ماكان لم يزل لايكون مقدوراً (و يقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولايقدر أن لايكون عزيزاً حكيماً ، و يقدر أن يكون جواداً ولايقدر أن لايكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولايقدر أن لايكون غفوراً)

---

(١) « ولايجوز أن يقال يقدر أن يعلم» قال صدر المتألهين (ره) اشارة الى وجه آخر فى بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لاغير و نسبتها بماهى قدرة الى طرفى الشيء الممكن على السواء فلايتعلق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلى غير مقدور ، و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور و بهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى ، و قال المجلسى (ره) الثانى ما اشار اليه بقوله ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم. والحاصل ان القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لاغير ولاتتعلق بالواجب ولا بالممتنع فكل ماهو صفة الذات فهو أزلى غير مقدور و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، و بهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى. وهو عبارة صدر المتألهين بعينها حذف منه جملة واحدة وهى قوله «و نسبتها بماهى قدرة آه» ولم ينسبه اليه لذلك . (ش)

فانّ: قلت كمالايجوز أن يقال يقدر أن يكون جواداً و يقدرأن لايكون جواداً و يقدرأن يكون غفوراً و يقدرأن لايكون غفوراً كذلك لايجوز أن يقال يقدرأن يكون مريداً للخير مؤثراً إيّاه مختاراً لافاضته و يقدر أن لايكون مريداً للخير مؤثراً إيّاه مختاراً لافاضته ويقدر أن يكون مريداً للجود مؤثراً إيّاه و يقدر أن لايكون مريداً للجود مؤثراً إيّاه، و يقدر أن يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إيّاها ويقدر أن لايكون مريداً للمغفرة مؤثراً إيّاها مع أنّ عدم جواز هذا القول أظهر إذ مرتبة الجود بعد مرتبة إرادته و مرتبة الغفران بعد مرتبه إرادته و ما ذلك إلاّ باعتبار أنّ إرادة الخير والجود واختيار إفاضتهما من الصفات الذّاتيّة الّتي ليست بمتعلّقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكّم والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون من أنّ إرادته تعالى من الصفات الذّاتيّة الملحوظة في مرتبة الذّات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخيرات.

قلت: إن أردت بالارادة في قولك «لايجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير- إلى آخره» الارادة القديمة الّتي هي نفس العلم بالخيرات الّتي لنظام الوجود فالأمر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول، ولكن الظاهر أنّ كلام المصنّف ليس في الارادة القديمة كيف و هو لاينكر علمه تعالى بالخيرات، والظاهر أنّه لايناقش تسميته بالإرادة و إنّما كلامه في الإرادة الحادثة كما عرفت مراراً و إن أردت بها الإرادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول ممنوع لأنّ الإرادة الحادثة ممّا تتعلّق بها القدرة فالفرق المذكور موجّه تامّ والله أعلم.

ثمّ أشار إلى أنّ الصفات الذّاتية كمالايجوز أن تتعلّق بها القدرة كذلك لايجوز أن تتعلّق بها الإرادة بقوله (ولايجوز أيضاً) كما لايجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ويقدر أن لايعلم (أن يقال أراد أن يكون ربّاً و قديماً وعزيزاً و حكيماً و مالكاً وعالماً وقادراً) (۱) وأشار إلى عدم جواز هذا القول بقوله (لأنّ هذه) الصفات

---

(۱) قوله «لايجوز أيضاً أن يقال أراد أن يكون رباً» قال صدر المتألهين - قدس سره- وجه آخر للفرق و ذلك أنه لما كانت الارادة فرع القدرة لانها عبارة عن اختيار أحد طرفي المقدور والعزم عليه لاجل تحقق الداعي، فما لايكون مقدوراً لايكون مراداً*

أي الرّبّ وما بعده (من صفات الذّات) وهي حاصلة في مرتبة الذّات غير منفكّة عنها (والإرادة من صفات الفعل) أي الإرادة الحادثة الّتي هي إحداث الفعل وإيجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذّات فلا يرد أنّ الإرادة أيضاً من صفات ذاته الحقّة لأنّ هذه الارادة هي الإرادة القديمة الّتي ليس كلام المصنّف فيها (ألا ترى أنّه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنّ الإرادة من صفات الفعل لأنّ معيار صفات الفعل عند المصنّف كما عرفت جواز اتّصافه تعالى بها وبضدّها في الوجود وقد تحقّق هذا في الإرادة فإنّه يصحّ أن يقال: أراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة

*وقد علمت أن الصفات الذاتية غير المقدورة فهى غير مرادة أيضاً، ولكونها غير مرادة وجه آخر و هو قوله «لان هذه من صفات الذات والارادة من صفات الفعل» معناه أن الارادة لكونها من صفات الفعل فهى حادثة و هذه الصفات يعنى الربوبية والقدم والعزة والحكمة والملك والعلم والقدرة و نحوها (اكتفى المجلسى رحمه الله بقوله يعنى الربوبية والقدرة و أمثالهما) لكونها من صفات الذات فهى قديمة ولا يؤثر الحادث فى القديم فلا تعلق للارادة بشىء منها، و قوله «ألا ترى أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا» (اكتفى المجلسى رحمه الله بقوله ألا ترى) توضيح لكون الارادة لا تتعلق بالقديم بأن ارادة شىء مع كراهة ضده و القديم لا ضد له انتهى. وأورده المجلسى رحمه الله بعين عبارته الا فيما أشرنا اليه.

و اعلم أن البحث عن الصفات لدقته و ابتنائه على الاصول العقلية والبراهين المنطقية و بعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكراً منفوراً نظير نفرة الاخباريين عن الاصول ولما يكن فى وسعهم التكلم فيه والتدبر فى مسائله و كان الاعتراف بعجز أنفسهم ووجود عقول أعلى مرتبة من عقولهم شاقاً عليهم أنكروا أصل البحث و قالوا انه بدعة لم يرد به الشريعة و قال أبو محمد بن الحزم مع كمال تبحره وعلمه واطلاعه أن اطلاق لفظ الصفات لله عزوجل لايجوز ، وقال لم يرد لفظ الصفة فى حديث الا ما انفرد به سعيد بن أبى هلال فى روايته عن عايشة «فى رجل كان يقرء قل هو الله احد فى كل ركعة وقال هى صفة الرحمن فانا احبها فأخبره (ص) ان الله يحبه آه» فانظر الى جمودهم و فرارهم عن المعضلات و تدبر رواياتنا ودقتها و كلام المحدثين والمتكلمين منا فى الصفات ادرك الفرق بين علوم أهل البيت و غيرهم وراجع صفحة ٣١٤. (ش)

ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشرّ والمفسدة وإذا كانت الإرادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذّات وصفات الذّات أزليّة فلا يجوز أن يتعلّق بها الإرادة لأنّها إنّما يتعلّق بالأمر الحادث. ثمّ أشار إلى أنّ صفاته الذّاتيّة عين ذاته تعالى وأنّ المراد بها نفي أضدادها لا إثبات صفة له بقوله (وصفات الذّات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها) لم يرد أنّ إثبات كلّ صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدّها عنه بأن يكون هناك إثبات صريحاً ونفي ضمناً لأنّ هذا الحكم أعني كون ثبوت وصف لأحد مستلزماً لنفي ضدّه عنه أمر ضروري لا يحتاج إلى البيان ولأنّ إرادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل أراد أنّ صفات الذّات عين الذّات لا زايدة عليها كما زعمه الأشاعرة و القول بعينيّتها راجع إلى نفي أضدادها عنه (يقال حيّ و عالم و سميع و بصير) المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات لا بكلّ شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكلّ شيء فهما اخصّ من علمه المطلق المتعلّق بجميع الأشياء ، و من قال بالارادة و بأنّها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الارادة عنده أخصّ من العلم المطلق (و عزيز) يغلب الأشياء بالايجاد والافناء ولا يغلبه شيء فيذلّه (و حكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير ولطف التدبير (غنيّ) عن الغير غير مفتقر إليه (ملك) نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء على صرف أمره و ردّ حكمه (حليم) لا يغيّره جهل جاهل ولا عصيان عاص (عدل) لا يجور في الحكم ولا يميل إلى الظلم (كريم) يحسن من غير استحقاق ويعطي من غير استخفاف و إنّما ترك العاطف في الخمسة الأخيرة لمجرّد الاختصار أو للتحرّز عن الاستثقال (فالعلم ضدّه الجهل) والمراد بكونه عالماً بالأشياء أنّه ليس جاهلاً بشيء منها (والقدرة ضدّها العجز) والمراد بكونه قادراً أنّه ليس بعاجز (والحيوة ضدّها الموت) والمراد بكونه حيّاً أنّه ليس بميّت (والعزّة ضدّها الذلّة) والمراد بكونه عزيزاً أنّه ليس بذليل (والحكمة ضدّها الخطأ) والمراد بكونه حكيماً أنّه ليس بمخطىء في التقدير (و الاتقان ١ وضدّ الحلم العجلة والجهل) والمراد بكونه حليماً أنّه ليس بمتسرّع في

المؤاخذة كما هو شأن الجهّال (وضدّ العدل الجور و الظلم) والمراد بكونه عدلاً أنّه ليس بجائر ولا ظالم، و تغيير الأسلوب لمجرّد التفنّن.

باب

(حدوث الاسماء)

الدالّة على ذاته و صفاته الّتي هي عين ذاته.

((الاصل))

١ـ « عليّ بن مّحمد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد ، عن »
« الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: »
« إنّ الله تبارك و تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّت ،وباللّفظ غير منطق »
« و بالشخص غير مجسّد، و بالتشبيه غير موصوف، و باللّون غير مصبوغ، منفيّ عنه »
« الأقطار ، مبعّد عنه الحدود ، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم ، مستتر غير »
« مستور ، فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ، »
«فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً و هو الاسم المكنون»
« المخزون، فهذه الأسماء الّتي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك و] تعالى: وسخّر»
« سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان ، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ »
«خلق لكلّ ركنٍ منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرّحمن، الرّحيم، »
« الملك، القدّوس، الخالق، الباري، المصوّر، الحيّ، القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم، »
« العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر. العليّ »
«العظيم، المقتدر، القادر، السّلام، المؤمن، المهيمن[الباريء]المنشيء، البديع، الرفيع»
« الجليل، الكريم، الرّازق، المحيي: المميت، الباعث، الوارث. فهذه الأسماء »
« و ما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائة و ستّين اسماً فهي نسبة لهذه»
« الأسماء الثلاثة و هذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون»

« المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله تعالى: « قل ادعوا الله أو ادعـوا » «الرّحمن أيّاًمّا تدعوافلهالأسماء الحسنى» .

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد ، عن الحسين بن يزيد ، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى خلق إسماً) قيل هوالله (١) و قيل هو اسم دالّ على صفات ذاته جميعاً و

---

(١) قوله «قيل هوالله» قال الحكيم السبزوارى فى شرح الاسماء ، بعد نقل كلام الشارح الى قوله «لكمال الملائمة بينهما» : وفيه مؤاخذة لانه ينبغى أن يقال ذلك الاسم مجموع هوالله الرحمن الرحيم أومجموع هوالله العلى العظيم لأنه هووحده مثلا انتهى. ومقصوده انه(ع) صرح بكون الاسم الاول أربعة أجزاء وكل واحد من الاجزاء اسم وليس كل واحد من اجزاء كلمة هوأوالله اسماً وقد عدالمجلسى رحمه الله وقبله صدر المتألهين هذا الحديث من معضلات الاخبار وقالا ان ما يذكر فى شرحه ينبغى أن يكون على سبيل الاحتمال لا القطع بالمراد. ولاريب أنه ليس المراد ترك جميع الناس أمثال هذا الخبر وترك التعرض لفهم معناها اذلو كان كذلك لم يكن فائدة فى بيان الائمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستعد اولايستعد ويعرف الدقائق أولايعرف فان الناس يختلفون فى العلم والايمان بعضهم يستعد لفهم بعض العلوم ولا يستعد لفهم غيرها كما نراه فى الطب والهندسة والادب ولوحمل ايمان بعضهم على بعض لم يطق كما ورد فى الخبر و يجب أن يكون تفسير الاحاديث كتفسير القرآن على وجه يجوزفى اللغة العربية وينطبق على العقل والواقع ويكون معنى صحيحاً قابلا للتطبيق على عبارة الحديث لا ابداء كل معنى يريدالمفسر وكل دعوى غير مؤيدة بدليل كماارتكبه اتباع الاحسائى وقول من يدعى أن المسائل الدينية يجب أن يكون ممايفهمه جميع الناس. قول باطل والصحيح ان ما يجب ايمان جميع الناس به يجب أن يكون ممايفهمونه جميعاً و أما ان كان فى المسائل حكم غامضة فهى مختصة ببعضهم ولايجب، على غيرهم التعرض لفهمها كما لايجوز لهم انكارها وقد ورد أن حديثهم صعب مستصعب يعنون بعضها واضعف التفاسير وأردؤها قول من جعل هذا الاسم الماء اى العنصر الرطب المعروف وينبغى ان يعد فى الظرائف والمضاحك. (ش)

كانَّ هذا القائل وافق الأوَّل لأنَّ الاسم الدَّال على صفاته جميعاً هو الله عند المحقّقين، و يرد عليهما أنَّ «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أوَّلاً كما يدلُّ عليه هذا الحديث ، و يحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دالٌ على مجرَّد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه و كأنّه «هو» ويؤيّده ما ذكره بعض المحقّقين من الصوفيّة من أنَّ «هو» أشرف أسمائه تعالى وأنَّ «يا هو» «أشرف الأذكار لأنَّ هو إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأسماء يعتبر معه صفات و مفهومات لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الّذي هو عالم الكثرة و التفرقة حتّى أنَّ تلك المفهومات قد تكون حجاباً بينه و بين العبد وأيضاً إذا قلت هو الله الرَّحمن الرَّحيم الغفور الحليم كان «هو» بمنزلة الذَّات وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات والذَّات أشرف من الصفات فهو أشرف الأسماء ، و يحتمل أيضاً أنَّ يراد به العليُّ العظيم لدلالة الحديث الآتي عليه حيث قال عليه السلام « فأوَّل ما اختاره لنفسه العليُّ العظيم» إلاّ أنَّ ذكره في أسماء الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلاّ بتكلف و هو أنّه مزج الأصل مع الفرع للاشعار بالارتباط و لكمال الملائمة بينهما ، ويحتمل أن يكون المراد منه إسماً آخر غير معروف عندنا لأنَّ له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلاّ هو و خواصُّ أوليائه كما يظهر لمن تصفّح الآثار وحينئذ يراد بالأوَّليّة المذكورة الأوَّليّة بالاضافة إلى الأسماء الظاهرة لنا ، وأمّا حمل الاسم هنا على المسمّى يعني خلق مفهوماً عظيماً من مفهومات الأسماء وجعلُ ما بعده صفة له لدلالته على أنَّ ذلك الاسم ليس من باب الحرف والصوت فبعيد جدًّا ! (بالحروف غير متصوّت)(١) «غير متصوّت» حال عن فاعل « خلق » (٢) والجار متعلّق بمتصوّت يعني خلق الله

---

(١) قوله « قوله بالحروف غير متصوت» يعنى ان الاسم ليس من باب الالفاظ ، فان قيل كيف يصح اطلاق الاسم على ما ليس بلفظ وما مصحح المجازية فيه قلنا مصحح المجازية فيه علاقة الدال والمدلول كما تقول: هذا لفظ قبيح وهذا لفظ ركيك أى معناه قبيح ومعناه ركيك و هذا كلام موهن أى معناه يوجب الوهن وفى القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق» . (ش)

(٢) قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزوازى -قد-: فيه بعد غاية البعد ولاسيما التنزيه عن الجسمية والكمية والكيفية وغيرها ليس فيه كثير مناسبة بخلق ذلك الاسم*

سبحانه إسماً والحال أنّه لم يتصوّت بالحروف و لم يخرج منه حرف و صوت لتنزّه قدسه عن ذلك(و باللّفظ غير منطق) بضمّ الميم و كسر الطاء من أنطق بالكلام إذا تلفّظ به (و بالشخص غير مجسّد) الجسد البدن، والمجسّد من أكملت خلقته البدنيّة و تمّت تشخّصاته الجسميّة (و بالتشبيه غير موصوف و باللّون غير مصبوغ) (١) لاستحالة ذلك عليه سبحانه (منفي عنه الأقطار) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد و الجسميّة عليه (مبعدٌ عنه الحدود) لامتناع التركيب و الانقطاع و الانتهاء عليه (محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم) لتعلّق إدراك الحسّ بالجسم و الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولواحقها (مستتر

---

*ولاخصوصية له بل المتصوت والمنطق بصيغة المفعول والكل صفة الاسم على ما سنذكره انتهى. أقول جعل الشارح هذه الصفات كلهالله تعالى أى خلق تعالى هذاالاسم و هو تعالى منزه عن الحرف والصوت وأن يكون جسداً يخرج منه الصوت و غيرمشبه الى آخر وهذا بعيد من الشارح رحمه الله الأن فى بعض نسخ التوحيد للصدوق على ماحكاه المجلسى ـ رحمه الله ـ فى مرآة العقول زيادة توجب ارجاع الصفات الى الله تعالى، فيه هكذا «خلق اسماً بالحروف وهو عزوجل بالحروف غيرمنعوت» لاريب فى زيادة قوله عزوجل من النساخ. و أورد القاضى سعيد عبارة التوحيد هكذا « خلق اسماً بالحروف غيرمنعوت» و جعل الفرق بينه و بين عبارة الكافى تبديل منعوت بمصوت و قال عبارة الكافى توجب ارجاع الصفات الى الاسم و عبارة التوحيد الى الله تعالى و كأنه لان غيرالمصوت من صفات الاسم وغير المنعوت من صفات الله تعالى، والذى يظهرلى أن كل واحدمنهما يمكن فى نفسه أن يجعل صفة للواجب تعالى و للاسم أيضاً لكن فى هذا الحديث احتمال ارجاع هذه الصفات الى الله تعالى بعيد غريب و اتعجب جدا ممن احتمله والصحيح الذى لاريب فيه أنها صفات الاسم يعنى أن الله خلق اسماً هذا الاسم ليس ملفوظاً و متصوتاً و منطقاً كالحروف ولامصبوغاً بلون ولامقدراً بمقدار و محسوساً بالبصر كنقوش الكتابة و اصطلاح العرفاء فى الاسم ذلك أيضاً و يعدون الحروف الملفوظة اسم الاسم فالاسم اعتبار الذات مع صفة من صفاته ويدل على هذاالمعنى روايات كثيرة ربمايأتى التنبيه عليها . (ش)

(١) قوله « باللون غيرمصبوغ » يشير الى الكتابة وكذا قوله «منفى عنه الاقطار ـ الى قوله ـ محجوب عنه حس كل متوهم» لئلا يزعم ان نقوش الكتابة عين اسماء الله تعالى. (ش)

غير مستور) (١) أي مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية، أومستتر

(١) قوله « مستتر غير مستور » هذا أيضاً صفة لواجب الوجود عند الشارح و للاسم عند غيره، وبناء على كونهامن صفات الاسم كما هوالحق يجب تشخيص معنى الاسممن التدبر فى هذه الصفات فقوله بالحروف غير متصوت يدل على أن المراد بالاسم هنا ليس لفظه بل هو شيء غير الكلام والحروف ولابد أن يكون من الحقائق الخارجية وقوله «بالشخص غـير مجسد» دليل على ان هذاالمخلوق غيرجسمانى بل موجودمجرد روحانى اذالممكن لايخرج عن هذين القسمين و كذلك اكثر ما ذكر بعده يؤكد عدم كونه جسماً و قوله بالتشبيه غير موصوف يدل على عدم كونه عقلاًأونفساً اذلوكان أحدهما لكان شبيها بهما الاان يدعى تبادر عدم التشبه بالجسمانيات وقوله «محجوب عنه حس كل متوهم» ينفى كل شيء يمكن توهمه أى تصوره كالنفس و العرض اذلو كان اللفظ صوتاً لم يحجب عن حس السمع ولوكان نفساً لم يحجب عن الادراك مطلقاً فان النفس معقول للناس عامة فبقى أن يكون شيئاً فوق العقل أو فى مرتبة العقل الكلى و الاول أظهر فان العقل معقول أيضاً ثم ان الشيء الذى فوق العقل بناء على ماسبق من أن العقل أول ماخلق الله لايكون غيرالله تعالى وصفاته فتحصل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة و تتكثر الاسماء بتكثر الصفـات و ليس تكثـر الصفات والاسماء تكثراً حقيقياً لان صفاته تعالى عين ذاته بل تكثرها تكثر اعتبارى، وعليهذا فمعنى قوله (ع) خلق اسماً ليس بمعناه المتبادر من ايجاد شيء مباين مفارق لذات واجب الوجود بل بمعنى استلزام الذات للصفات المستلزمة للاسماء نعم يصح نسبة الخلق بمعنـاه المتبادر الى الاسماء باعتبار مظـاهرها، وقال القاضى سعيد ـ قده ـ أن هذه الصفات لاتوجد الا فى العقل الاول الكلى فذلك الاسم عبارة عنه قال استادنا فى العلوم الدينية فى جامعه الوافى الاسم دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظاً أو حقيقة من الحقائق الموجودة فى الاعيان فان الدلالة كمايكون بالالفاظ كذلك يكون بالذات الى آخره.

ثم قال القاضى ولك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الامر النازل من المبدء الاعلى بظهور الصـادر الاول بحيث يكون الصادر الاول مظهراً لذلك الامر و عند محققى أهل العرفان بالوجود اللابشرط وعند بعضهم بالمرتبة الواحدية و عند طايفة بمرتبة الالوهية و عند آخرين بالفيض الاقدس و بالجملة هوالمعنى الذى يتحقق به الاشياء وهى تستفيده من*

من غير ستر يستره ، لأنّ الستر العرفي إنّما يستر الأجسام و توابعها.

(فجعله كلمة تامّة) (۱) أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامّة لكماله وتمامه بالذّات و عدم كونه تابعاً لغيره من الأسماء الحسنى أولتمامه باعتبار كونه أصلاً ومبدءاً لجميع تلك الأسماء كما أنّ المسمّى به وهو الله تعالى مبدء لجميع الأشياء أولتمامه في الدّلالة على ذاته الحقّة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه، وقيل: لتمامه

---

* المبدء الاعلى وهو حقيقة مجهولة. انتهى كلام القاضى، وله تحقيقات رشيقة لايسع المقام وأما صدرالمتألهين ـقدهـ فبعد ماأمعن فى معانى أوصاف هذاالاسم فى الحديث قال فلم يبق فى الاحتمال العقلى الأحد أمرين اما الوجود المطلق والفضل الرحمانى أوالعقل المفارق وكل منهما صالح محتمل فى جليل النظر بصدق هذه النعوت والاوصاف عليه الأأن دقيق النظر يرجح الاول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر و علم و بعضها سيظهر انتهى كلامه و هو اصل كل تحقيق لغيره. (ش)

(۱) قوله « فجعله كلمة تامة» كل اسم يدل على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى كالعالم للذات باعتبار صفة العلم والقهار باعتبار صفة القهر لكن الاسم الاول سمة للذات باعتبار جميع الصفات الكمالية ممانعلمها أولانعلمها و لذلك سماه (ع) كلمة تامة فان قيل كيف لم يصرح (ع) بهذا الاسم ولم يبين ماهو قلنا لانه لايوجد فى لغة يفهمها الانسان كلمة تدل اواسم ينبيء عن الذات باعتبار جميع صفاته وان كان قد يقال انه هوالله ولكن الحق انه يدلنا على الذات الجامع لصفات الكمال التى نعرفها و نستطيع أن نعبر عنها لالجميع مايتصف به ذات الواجب هذا بناء على اصطلاحهم فى الاسماء و أما العقل الاول أوالفيض الاقدس أو المقدس على ما ذكره بعضهم فعدم التعبير عنه لعلة لانعلمها أو لعدم الحاجة ولما علم من مطاوى الاخبار والاثار أن خلق كل شيء باسم من اسمائه تعالى و ان ذلك الشيء مظهر ذلك الاسم فالاسم الاعظم الذى وصفه الامام بالكلمة التامة ان كان له مظهر فى عالم الامكان هو الفيض المقدس او العقل الاول الذى هو أشرف الموجودات بعد واجب الوجود اذلابد أن يكون مظهر أكمل الاسماء أكمل الموجودات. (ش)

باعتبار دلالته على ذات جامعة لجميع صفات الكمال (على أربعة أجزاء (١) معاً ليس منها واحد قبل الآخر) أي جعله على أربعة أسماء باشتقاقها و انتزاعها منه و تلك الأسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معاً من غير ترتّب بعض على بعض كترتّب الخالق والرّازق على العالم والقادر (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها) (٢) في

---

(١) قوله «على أربعة أجزاء» لاريب أن اسماء الله تعالى بعضها اعم من بعض و يجوز ارجاع كثير منها الى اسم واحد و كذلك الصفات و لذلك عد الاشاعرة الصفات الثبوتية سبعا مع عدم انحصارها فى هذا العدد لكنهم حصروها بارجاع كثير الى واحد مثلا السميع والبصير الى العالم، والخالق والرازق الى القادر وهكذا الامام (ع) ارجع جميع اسمائه تعالى الى أربعة والاربعة الى واحد وأما تعيين الاربعة فاحدها مكنون والثلاثة ظاهرة على ما يستفاد من تمام الحديث . (ش)

(٢) قوله «فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق اليها» يستفاد من هذه العبارة امور الاول أن كل جزء من الاجزاء الاربعة التى مر ذكرها اسم من اسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الاول مركبا من اربع كلمات نظير هوالله الرحمن الرحيم فيكون مجموع الاربعة اسماً واحداً مركبا من أسماء أربعة لكن لما صرح الامام (ع) سابقاً بكونها معا لايتقدم أحدها على الاخر والاسماء الملفوظة لابد أن يكون بعضها مقدماً على بعض وجب ان يستنتج منها ان الجزء بمعنى الخاص الواقع تحت العام و ان معيتها باعتبار مدلولها لان كل واحد عبارة عن الذات مع صفة ولا يتقدم صفة على صفة واقعا و ان كان اللفظ الدال على احدها مقدما فى التكلم ولايجب ان يكون لكل جزء من الاجزاء أى لكل اسم من الاربعة مظهر متعين فى عالم الامكان نعلمه .

الامر الثانى ظهور ثلاثة اسماء بمعنى علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدرة التعبير بلفظ يدل عليه وبقاء اسم واحد مخزوناً عنده لعدم امكان تعقل الناس له و يلزمه عدم قدرتهم على التعبير عنه .

الامر الثالث أن الخلق مفتاقون الى الاسماء الثلاثة قالوا: ان كل شيء يوجد فى العالم فهو بتاثير اسم من اسمائه وفى دعاء السمات « اللهم انى اسئلك باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم الذى اذا دعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت واذا دعيت به على مضائق أبواب الارض للفرج انفرجت ـ الى آخره» وفى بعض أدعية ليلة عرفة «و*

تحصيل كما لهم و تكميل نظامهم في الدّنيا والآخرة (و حجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون) (١) الّذي لايعلمه إلاّ هو ولاينطق به الخلق أبداً حتّى الانبياء عليهم السلام وقد استأثره الله تعالى في علم الغيب ولم يأذن لاحد الاطّلاع عليه ،

---

*باسمك الذى سخرت به البراق لمحمد (ص) » وفيه أيضاً «باسمك الذى شقت به البحار وقامت به الجبال و اختلف به الليل والنهار » وفيه« اسئلك باسمك الذى كتبته على سرادق المجد» و تجد مثل ذلك كثيراً فى الادعية و لذلك قالوا كل شىء مظهر لاسم من اسماء البارى لانه تعالى خلقه بذلك الاسم. (ش)

(١) قوله « و هو الاسم المكنون المخزون» قال العلامة المجلسى (ره) فى وجه تربيع الاجزاء وكون واحد مخزوناً عنده والثلاثة الباقية «ظاهر ، الاسم الجامع هو الاسم الذى يدل على الذات مع جميع الصفات الكمالية ولما كانت اسماؤه تعالى ترجع الى أربعة لانها إما أن تدل على الذات او الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الافعال فجزى ذلك الاسم الجامع الى أربعة أسماء جامعة واحد منهما للذات فقط فلما ذكرنا سابقاً استبد تعالى به ولم يعطه خلقه و ثلاثة منها متعلقة بالانواع الثلاثة من الصفات فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووسايط بين الخلق و بين هذا الاسم المكنون اذ بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها» انتهى كلامه. و هو مقتبس من كلام والده قدس سره كما يظهر من مطاوى كلامه، وقال صدر المتألهين(قده) «واما كونه على أربعة أجزاء ليس منها واحد قبل الاخر فاعلم ان تلك الاجزاء ليست أجزاء خارجية ولا مقدارية ولاحدية بل انما هى معان و اعتبارات و مفهومات أسماء و صفات فيمكن أن يقال بوجه أن المراد منها صفة الحيوة والعلم والارادة والقدرة فان أول الصوادر سواء اعتبر عقلاً أووجوداً منبسطاً يصدق عليه انه فى عالم مريد قادر فهذه الاربعة هى امهات الاسماء الالهية و ما سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة ثلاثة منها مضافة الى الخلق لان العلم والارادة و القدرة من الصفات الاضافية فهى طالبة لمعلوم و مراد و مقدور وواحد منها ليس كذلك و اليه اشار بقوله(ع) «فأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها وحجب منها واحدة» انتهى. و هذا أبين من كلام والد المجلسى (ره) فانه بين أن فاقة الخلق انما هى فى الصفات الاضافية ثم ان الاسم الدال على الذات بغير اعتبار صفة لايسمى فى الاصطلاح اسما و على كلاهما مؤاخذة*

و هذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الّذي لا يردّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث الرّاهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أنّه سبعةو في باب ما أعطى الائمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم أنّه ثلاثة و سبعون اسماً قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ اسم الله الأعظم ثلاثةوسبعون حرفاً أُعطي محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاًوحجب عنه واحد». وقال أبوالحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلّم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبا فتناول عرش بلقيس حتّى صيّره إلى سليمان ثمّ انبسطت الأرض في أقلّ من طرفة عين وعندنامنه اثنان وسبعون حرفاًوحرف عندالله مستأثر بهفي علم الغيب» أقول: المراد بالحرف الاسم و إطلاقه عليه شايع والمراد بهذا الاسم المكنون هـو هذا الحرف الذي عندالله تعالى مستأثر به في علم الغيب وقدسكت الناظرون في هذا الحديث وهم محقّون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلاّ أنّهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنّه الهاء وقال بعضهم إنّه اللاّم و قال بعضهم إنّه الألف كذا نقل عنهم بعض الأفاضل ولا أدري ما يعنون بذلك (فهذه الاسماء الّتي ظهرت فالظاهر هوالله تعالى) أي الظاهر البالغ (١) إلى غاية الظهور و كماله من بينها

---

* هوأن واحداًمن الاسماءمكنون مخزون لايعلمه أحدوكذلك الاسم الجامع المشتمـل علـى الاربعة فلايصح التصريح بأن المكنون هو اسم الحى او لفظة «هو» كما صرح به المجلسى ـرهـ بعد ذلك .

ولعله يمكن تأويل كلامهما بوجه صحيح وقد صرحا ـرحمهما اللهـ بأن ما يذكران فى تفسيرهذا الحديث ليس على وجه الحكومة والتسجيل وفى بعض أدعية عرفة «واسئلك باسمك المخزون فى خزائنك الذى استأثرت به فى علم الغيب عندك لم يظهر عليه أحدمن خلقك لا مـلك مقرب ولا نبى مرسل ولاعبدمصطفى.» (ش)

(١) قوله «أى الظـاهر البالغ» هذا الكلام من الشارح ينافى ما سبق منه من أن الاسم الاول المشتمل على أربعة أجزاء هو الله و يؤكد مؤاخذة الحكيم السبزوارى ـ قدهـ عليه (ش).

هوالله تعالى، و يؤيّده أنّه يضاف غيره إليه و يعرف به ، فيقال «الرّحمن» اسم الله ولايقال «الله» اسم الرّحمن ، و ليس المراد أنّ المتّصف بأصل الظهور هوالله لأنّ غيره أيضاً متّصف بالظهور كما قال (و أظهر منها ثلاثة) و هذا صريح فـي أنّ أحد هذه الثلاثة الظاهرة هو الله و أما الآخران فلا نعلمهما على الخصوص ، و يحتمل أن يراد بهما الرّحمن الرّحيم ، و يؤيّده آخر الحديث كما سنشير إليه ، و اقترانهما مع الله في التسمية و رجوع سائر الأسماء الحسنى إلى هذه الثلاثة عند التأمّل لأنّ بعض تلك الاسماء دلّ على المجد والثناء فهو تابع لله، وبعضها دلّ على إفاضة الوجود والخيرات الدّنيويّة فهو تابع للرّحمن ، و بعضها دلّ على إفـاضة الخيرات الأُخرويّة فهو تابع للرّحيم إلاّ أنّ عدّ الرّحمن الرّحيم في جملة ما يتفرّع علي الأركان ينافي هذا الاحتمال ولايستقيم إلاّ بتكلّف مذكور ، و كأنّ العبارة كانت في نسخة بعض الأفاضل هكذا «فالظاهر هوالله تبارك و تعالى» فلذلك قال يعني، أنّ الظاهر مايفهم من هذا اللّفظ فأحدها ما يفهم من لفظ الله و هو إله و ثانيها مايفهم من لفظ تبارك و هو جواد وثالثها مايفهم من لفظ تعالى وهو أحد، و أنت خبير بأنّ هذا القول من باب الرّجم بالغيب (١) (و سخّر لكلّ اسم

---

(١) قوله «من باب الرجم بالغيب» بعد ما اعترف الاعاظم بأن مايذكرون فى تأويل الحديث من باب الاحتمال لاعلى وجه التسجيل ينبغى أن لايعترض على هذا القائل اذا المتيقن أنه مذكور من باب الاحتمال أيضاً وبالجملة فى تفسير قوله (ع) «الظاهر هو الله» وجوه الاول تفسير الشارح وهو أن الظاهر البالغ فى الظهور من بين الثلاثة هو اسم الله واسمان غيره أيضاً ظاهران لكن لابذلك الظهور وهما الرحمن الرحيم. الوجه الثانى ماذكره هذا الفاضل وهو أن الظاهر ثلاثة اسماء الاول الله، والثانى تبارك، والثالث تعالى، الوجه الثالث ما ذكره الحكيم السبزوارى اخذاً من صدر المتألهين أن المراد ان الظاهر هوالله تعالى فى ثلاثة أسماء هى ظهورات له لا أن الله اسم من الثلاثة وعلى ذلك فشيء من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هوالله تعالى يعنى أن جميع الاسماء الظاهرة مجتمعة فى هذا الاسم كانه (ع) قال الاسم الاول على أربعة أجزاء واحد مكنون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة فى اسم الله تعالى فانه جامع للكمالات التى نتعقلها . (ش)

من هذا الأسماء) الثلاثة الظاهرة (أربعة أركان) اعتبار الأركان لها إمّا على سبيل التخييل والتمثيل أو على التحقيق باعتبار حروف هذه الأسمآء فإنّ الحروف المكنونة في كلّ واحد من الأسماء المذكورة أربعة و سمّيت حروفها أركاناً باعتبار أنّ تمامها و قوامها إنّما يتحقّق بتلك الحروف ، و يحتمل أن يراد بالأركان كلمات تامّة مشتقّة من تلك الكلمات الثلاثة أو من حروفها و إن لم نعلمها بعينها (فذلك اثنى عشر ركناً) حاصل من ضرب ثلاثة في أربعة (ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين إسماً فعلاً) (١) أي اسماً دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتّى حصل ثلاثمائة و ستّون اسماً (منسوباً إليها) أي إلى الأركان الأربعة بأن يقال لها أسماء الأركان أو إلى الأسماء الثلاثة الظاهرة بتوسّط الأركان كنسبة الفرع إلى الأصل و نسبة المشتقّ إلى المشتقّ منه و من علم هذه الأسماء الثلاثة وأركانها الأربعة والأسماء المتعلّقة بتلك الأركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لودعا بهنّ على الجبال لأطارها و على الأرض لأزالها (فهو الرحمن) بجميع الخلق في الدّنيا (الرّحيم) بالمؤمنين في الآخرة (الملك) في عالم الملك و الملكوت لكونه متصرّفاً فيه كيف يشاء (القدوس) الطاهر عن النقايص والأضداد والمنزّه

---

(١) قوله «ثلاثين اسماً فعلا» أى اسماً دالا على فعل قد علم مما سبق أن كل فعل من أفعال الله تعالى مظهر لاسم من اسمائه وهذا تصريح به ولما كان المظهر بوجه متحداً مع الظاهر صح اطلاق أحدهما على الاخر كما تشير الى كتابة لفظ الماء وتقول هذا رطب بارد والى كتابة النار و تقول هى حارة يابسة وفعلا فى عبارة الحديث بدل من قوله اسماً بدل الكل من الكل أى هذه الثلاثون اسماً ثلاثون فعلا من أفعاله تعالى وبذلك صح تطبيق بعض علمائنا الاسماء المذكور فى هذا الحديث على مظاهرها مثل تطبيق الكلمة التامة فى صدر الحديث على العقل الاول او روح خاتم الانبياء (ص) أو الفيض المقدس والاجزاء الاربعة على العقل والنفس والطبع والجرم احتمالا ولا تستغرب ذلك بعد تصريح لفظ الحديث بأن كل اسم هو فعل من أفعال الله تعالى ولكن بعض الناس يزعم كل شيء يتعسر فهمه باطلا ثم أنه قد ورد فى الاحاديث أن الائمة عليهم السلام هم أسماء الله الحسنى و يظهر معناه بفضل هذا الحديث فانهم عليهم السلام مظاهر لاسمائه تعالى. (ش)

عن الاولاد والأنداد (الخالق) الموجد بلاامثال أوالمقدّر لهم لأنّ الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً (الباري) الخالق بلاهمّة ولارويّة وقد يخصّ بخلق النسمة ، و قال في المغرب الباري في صفات الله تعالى الّذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (المصوّر) الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها ، قال الشيخ بهاء الملّة والدّين في مفتاح الفلاح: قديظنّ أنّ هذه الاسماء الثلاثة مترادفة لأنّها بمعنى الإيجاد والإنشاء و ليس كذلك بل هي اُمور متخالفة ألايرى أنّ البنيان يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض و إلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاصّ و إلى تزيين و نقش و تصوير فهذه اُمور ثلاثة مترتّبة يصدر عنه جلّ شأنه في إيجاد الخلايق من كتم العدم ، فلهسبحانه باعتبار كلٍّ منها اسم على ذلك الترتيب (الحيّ القيّوم) المدرك الدّائم بلا زوال القائم على كلّ شيء بالحفظ والرّعاية (لاتأخذه سنة ولانوم)إشارة إلى اعتبارات سلبيّة، والسنة فتور يتقدّم النوم (العليم) بجميع الأشياء كلّيها وجزئيّها قبل وجودها و بعدها (الخبير) بدقائقها و حقايقها (السميع) العليم بالمسموعات (البصير) العالم بالمبصرات (الحكيم) الموجد للأشياء على وفق المصالح والتقدير والمتقن لإيجادها على وفق الحكمة والتدبير (العزيز) الّذي لايعاد له شيء ولايغلبه أحد (الجبّار) الّذي يجبر الخلق و يقهرهم على ماليس لهم فيه اختيار، أويجبر حالهم ويصلح نقائصهم (المتكبّر) المنزّه عن الحاجة والنقص (العليّ) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المترفّع عن الأشياء والاتّصاف بصفاتهم (العظيم) الّذي لايدرك أحد كنه جلاله ولايعرف نهاية كماله (المقتدر) الّذي له اقتدار تامّ بحيث لايجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الّذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل (السلام) و هو مصدر معناه ذو السلامة من كلّ عيب و آفة، أو معناه المسلّم لأنّ السلامة تنال من قبله (المؤمن) الّذي يصدق وعده أو يصدق ظنون عباده ولايخيب آمالهم أو يؤمنهم من الظلم والجور أو يؤمن من عذابه من أطاعه (المهيمن) و هو الرقيب الحافظ لكلّ شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول و فعل وأصله مُأءمن بهمزتين من أءمن قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار مأيمناً ثمّ صيّرت الاُولى هاء كما قالوا هراق الماء و أراقه (الباري) الظاهر

أنّهَ مكررٌ من الناسخ (المنشيء) بلامثال من الغير (البديع) بلامثال سابق منه (الرفيع)لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و صفاتهم (الجليل) لجلال ذاته و قدرته على الإطلاق بحيث يصغر دونه كلّ جليل(الكريم) لإفاضة جوده بلااستحقاق (الرازق) لجريان رزقه على كلّ برّ و فاجر (المحيي) لإفاضة الحيوة ابتداءً و بعدالموت (المميت)لإزالة الحيوة عن كلّ ذي حيوة بلامماسة ولاآلات(الباعث) لبعث الخلايق بعد الممات وإعادتهم بعد الوفاة (الوارث) لرجوع الأملاك إليه بعد فناء الملاّك واسترداد أملاكهم و مواريثهم بعد موتهم كماقال جلّ شأنه«لمن الملك اليوم لله الواحدالقهّار ».

(فهذه الأسماء و ماكان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائة و ستّون أسماً (١) فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) النسبة بالكسر مصدر والحمل على سبيل

---

(١) قوله «حتى يتم ثلاثمائةوستون اسماً) ماشبه تقسيم الاسماء بهذاالنحوتقسيم اهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدارالنجوم بالارباع و البروج والدرجات فقسموا الدائرة على اثنىعشر برجاً وكل برج على ثلاثين درجة فيصيردرجات الفلك ثلاثمائة وستين وكذلك قسم الامام(ع) الاسماء وهى مدار عالم الوجود على اثنى عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلثمائة وستين اسماً ،وكماأن أجزاء الفلك غير متناهيةواقعاًاذ ينقسم المقدار الى غير النهاية لبطلان الجزء الذى لايتجزى ولكن يقسمونه بوجه على ماذكر كذلك صفات الله تعالى واسماؤه غير متناهية لاتنحصر فى ثلثمائه وستين قطعا وانما هوتقسيم بوجه. وقال العلامة المجلسى (ره) مامعناه انه تكلف بعض الناظرين فى الخبر بأبعد من بين السماء والارض فجعل الاثنى عشر كناية عن البروج الفلكية والثلثمائة والستين عن درجاتها. وأقول: بعد ماسبق أن الاسم هوالفعل من أفعال الله تعالى وان فعله مظهر لاسمه لم يبعد التطبيق بين عدد درجات الفلك وبروجه وعدد الاسماء ولم يجعل أحد هذه الاسماء كناية عن هذه الدرجات بحيث يكون هى المراد بالبيان كما فى الكنايات اذليس شأن الامام (ع) تعليم الهندسة وتقسيم الدائرة ولايصح اطلاق كل لفظ على كل معنى بأن يقول الكلمة التامة ويريد الدائرة ويطلق الركن و يريدالبرج ويطلق الاسم ويريد الدرجة فان هذه الاطلاقات غير معروفة توجب حيرة المستمع واضلاله و مثل هذاالعمل يناسب أصحاب المعما واللغز فثبت أن مراد القائل تطبيق الاسماء*

المبالغة أو المصدر بمعنى المفعول (و هذه الأسماء الثلاثة أركان) لتلك الأسماء الحسنى و اُصول لها (و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة) الظاهر أنّ الجارّ متعلّق بحجب والباء للسببيّة يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه الأسماء الثلاثة و كفايتها لهم في جميع حوائجهم والمقصود من هذا الحديث أن جميع أسمائه تعالى مخلوقة حادثة وأنّه تعالى خلق أوّلاً إسماً واحداً ثمّ جعل هذا الاسم أصلاً لأربعة أسماء و جعل واحداً من هذه الأربعة مكنوناً مخزوناً عنده مستأثراً به في علم الغيب و أظهر ثلاثة بين خلقه لحاجتهم إليها ، ثمّ جعل هذه الثلاثة أصلاً لاثني عشر اسماً و جعل كلّ واحد من اثني عشر أصلاً لثلاثين اسماً حتّى بلغ العدد ثلاثمائة و ستّين إسماً فالثلاثمائة و ستّون يرجع إلى اثني عشر و اثنا عشر يرجع إلى ثلاثة و الثلاثة ترجع إلى ذلك الواحد فذلك الواحد مبدء ومرجع لجميع الأسماء كما أنّ الواحد الحقّ وهو سبحانه مبدء و مرجع لجميع الأشياء ، والتصديق بهذا القدر واجب علينا (١) و

---

* على مظاهرها الا على سبيل التسجيل كما مر ولا ريب فى ثبوت المناسبة كما قال بعد ذكر تقسيم الاسماء الحسنى ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك اه. وهذا الاستغراب بعيد من المجلسى ره .

و بيان الامور بالمناسبة ضمن نقل آيات القرآن الكريم والاحاديث النبوية معهود معروف الاترى انهم ذكروا عند نقل الاية الكريمة «ان عدة الشهود عندالله اثناعشر شهراً» عدد الائمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك فى العدد و عند قوله تعالى منها «أربعة حرم» أن أربعة منهم (ع) يسمون علياً وليس مرادهم ان لفظ الاية واقع على هذا المعنى. (ش)

(١) قوله «والتصديق بهذا القدر واجب» ظاهره غير صحيح وغير مراد البتة اذ لم يقل أحد من المسلمين بوجوب التصديق بعدد اسماء الله تعالى وأنها ثلاثمائة وستون او أقل أو أكثر وأن الاكثر منها يرجع الى الاقل و غير ذلك مما ذكره بل لا يجب التعرض لتحقيق أمثال هذه الامور والمسائل ولو كان العلم بها واجباً لم يكن هذا الخبر كافياً فى البرهان عليه لانه خبر واحد ضعيف الاسناد وانما اتى به لتأييد حكم العقل فيما للعقل اليه طريق كحدوث الالفاظ الدالة على اسماء الله تعالى نعم يصح كلام الشارح رحمه الله بناء على فرض غير واقع وهو أن يعلم يقيناً صدور هذا الخبر بجميع خصوصيات ألفاظه من المعصوم وفرض اطلاع *

كاف لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الأسماء، وأمّا تعيين ذلك الواحد وماخرج منه بـالغاً ما بلغ فليس له مدخل في أصل المطلب و هو مع ذلك خارج عن أفهامنا فلو عيّناه كان ذلك رجماً بالغيب (١) (و ذلك قوله تعالى « قل ادعوالله أو

جميع أفراد المؤمنين على هذا الخبر، نعم يجب الاعتراف بحدوث كل شيء غيرالله تعالـى أعنى عدم وجود شريك له فيالقدم الذاتي و اما الاسم فقد يطلق على هذه الالفاظ كالالف واللام والراء والحاء والميم والنون ولاشك أنه حادث وقد يطلق على الذات بقيد الاتصاف بصفة لكون اللفظ دالا عليه كما يطلق الحاكى على المحكى ولايجوز اطلاق الحدوث عليه فلا يقال الرحمن الرحيم حادث فان معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق الغيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه و ان كانوا غضاباً

فهذه الثلاثة احتمالات في المراد من الاسم فى هذا الحديث أما الاحتمال الاول فقد صرح فيه بانه غير مراد اذقال «خلق اسماً بالحروف غير متصوت و اما الاحتمال الـثانى فليس بمراد قطعا اذليس ذات واجب الوجود واو مع اعتبار صفاته مخلوقا الابتكلف غـير مرضي فبقي الاحتمال الاخير و أن يكون المراد باسماءالله تعالى مخلوقاته الممكنة باعتبار دلالة كل منها على صفة من صفاته تعالى وليس استعمال مثله غريباً غير معهود فى لغة العرب فاذا رأيت دخاناً قلت انظر كيف احترق الموضع الفلانى واذا نظرت الى المطر قلت انظر الى فضل الله و رحمته لان المطر مظهره ولذلك اجتهد المحققون من الشراح لتطبيق اسم الله المخلوق أولا على مثل الوجود المنبسط أوالعقل الاول والاسماء الاخر على ساير مخلوقاته واستغراب بعضهم ذلك فى غير محله والافليأتوا بشيء خير منه وأحسن أنطباقاً على الخبر ولااستغراب أيضاً فى تسمية المخلوق الاول بالعقل الاول اذلاريب فى أن الصادر الاول عنه تعالى لم يكن موجوداً طبيعياً جامداً بلاشعور بل هو عاقل وهو اول الموجودات فيصح ان نسميه بالعقل الاول سواء كان لوحاً او قلماً أو ملكاً أو غير ذلك . (ش)

(١) قوله « كـان رجماً بالغيب» و لذلك لم يعينه أحد من المفسرين على البت و التعيين بل ذكروا ما ذكروا احتمالا و تمثيلا كما صرحوا به وقدمر، وانما لم يصرح الامام (ع) بالتعيين اذقد لايتعلق الغرض به كما يتفق لنا نظيره فى الامور العادية فنريد ضبط بعض*

ادعوا الرّحمن أيّاماً تدعوافله الأسماء الحسنى) ذلك إمّا إشارة إلى فاقةالخلق والمقصود إثبات فاقتهم، و إمّا إشارة إلى كون الأسماءِ الثلاثة الظاهرة أركاناً للبواقي وفيه إيماءٌ لطيف إلى تلك الأسماء و إنّما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أولأنّه أراد بالرّحمن المتّصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرّحمة الدّنيويّة والاُخرويّة، و لعلّ المراد أنّكم إن دعوتم الله فله أسماء حسنى تابعة له في الدّلالة على الذّات المقدّسة والمجدوالثناء اللائق به فادعوه بهاو إن دعوتم الرّحمن فله أسماءحسنى تابعة له في الدّلالة على مطالبكم الدّنيويّة فادعوه بها ، و إن دعوتم الرّحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدّلالة على مطالبكم الاُخروية فادعوه بها ، و الحاصل أنّ دعاءكم إن كان راجعاً إلى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله و ما يتبعه من الاسماء الشريفة وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الدنيويّة فادعوه باسم الرّحمن و ما يتبعه من الاسماء العزيزة ، و إن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الاُخرويّة فادعوه باسم الرّحيم و ما يتبعه من الأسماء الكريمة ، فطريق الدعاء واسع غير مضيّق .

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه و بالمقصود من كلامه و كلام وليّه ، وللمفسّرين في تفسير هذه الآية أقوال من أراد الاطّلاع عليها فليرجع إلى كتبهم .

((الاصل))

٢ـ « أحمدبن إدريس ، عن الحسين بن عبدالله ، عن محمّدبن عبدالله؛ و موسى » « ابن عمر ، والحسن بن عليّ بن عثمان ، عن ابن سنان قال : سألت أباالحسن »

---

*الامور اجمالا لعدم حاجة أو لعدم طريق لنا الى التفاصيل كما نقول البحور العظيمة المسماة بالاقيانوس خمسة وكل واحد ينشعب الى بحار، وأقاليم الارض سبعة وكل واحد ينقسم الى بلاد ونواح .

و اعلم ان هذا الحديث يحتاج الى شرح اكثر مما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ ولكن نحن لم نأل جهداً من اضافة بعض ما يتضح به مقاصد الشارحين بقدر ما يسع المقام والله ولى التوفيق . (ش)

« الرّضا عليه السلام: هل كان الله عزّ وجلّ عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت: »
« يراها و يسمعها ؟ قال : ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب »
« منها ، هو نفسه و نفسه هو ، قدرته نافذة فليس يحتاج أن يسمّي نفسه و لكنّه »
« اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها لأنّه إذا لم يُدع باسمه لم يُعرف فأوّل »
« ما اختار لنفسه العليّ العظيم لأنّه أعلى الأشياء كلّها، فمعناه الله واسمه العليّ »
« العظيم هو أوّل أسمائه علا على كلّ شيء».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن الحسين بن عبدالله ، عن محمّد بن عبدالله و موسى بن عمر) هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه موسى ثقة. هذا الحديث بهذا الاسناد المذكور في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام : و فيه موسى بن جعفر والظاهر أنّه موسى بن جعفر القمي الكمنداني بضم الكاف والميم و سكون النون و كان مرتفعاً في القول ضعيفاً في الحديث (والحسن بن عليّ بن عثمان) في كتاب العيون: والحسن بن عليّ بن أبي عثمان ، قال العلامّة الحسن بن عليّ بن أبي عثمان يلقب السجادة و يكنّى أبا محمّد من أصحاب أبي جعفر الجواد عليه السلام غالٍ ضعيف في عداد القمّيّين ، وقال الكشّي علي السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين و لقد كان من العليانية الّذين يقعون في رسول الله صلّى الله عليه وآله و ليس له في الإسلام نصيب (عن ابن سنان قال : سألت أبا الحسن الرّضا عليه السلام (هل كان الله عزّوجلّ عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق قال : نعم) سؤال ابن سنان عن ذلك إمّا لضعف عقيدته في حقّ الباريء جلّ شأنه و إمّا لأنّ طائفة من الفرق المبتدعة ذهبوا إلى أنّه تعالى لم يكن عارفاً قبل أن يخلق الخلق بنفسه و بأنّه وحده لاغيره و إنّما عرف ذلك عند ماخلق الخلق كما مرّ في باب صفات الذّات فسأل عن ذلك كشفاً لفساد قولهم (قلت : يراها و يسمعها) أي يرى نفسه و يسمعها كلاماً يصدر منه كما يرى أحدنا نفسه و يسمعها و يقول : أنا أفعل كذا في وقت كذا و يطلب

منها شيئاً و يقول أفعل كذا (قال ماكان محتاجاً إلى ذلك) أي إلى أن يراها و يسمعهاوفي ذكر الاحتياج إشارة إلى امتناع ذلك فيه عزّ وجلّ لامتناع تطرّق الاحتياج إلى الغنيِّ المطلق (لأنّه لم يكن يسألها ولايطلب منها (۱)) أي لميكن من شأنه السؤال والطلب لأنّ السؤال والطلب وإن كانا من نفسه نقص و النقص عليه محالٌ و هذا دليل على امتناع إسماعه نفسه (هو نفسه و نفسه هو) فهو هو يعني له هويّة مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثّر والتعدّد فليس له آلةالنطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والإبصار بالمعنى المتعارف عليه و أما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها، و فيه دلالة على جواز إطلاق النفس عليه كمافي قوله تعالى حكاية«ولاأعلم ما في نفسك» قال محيي الدِّين البغوي النفس تطلق على الدّم ، و على نفس الحيوان ، و على الذّات ، و على الغيب . والأوّلان يستحيلان في حقّه تعالى، والآخران يصحّ أن يرادا ، ومنه « ولاأعلم ما

---

(۱) قوله «لانه لم يكن يسألها ولم يطلب منها» الانسان فاعل بالقصد الزايد ولايحصل له العزم والتصميم على الفعل الابالتروى والتفكر فى جهات حسن الفعل وقبحه ومنافعه ومضاره فاذا عزم كانه يطلب هو من نفسه أن يفعله فيشمل فعله على حديث نفس و سؤال من عقله و طلب من قواه، و أما واجب الوجود فقدرته نافذة فى كل شىء لايحتاج الى طلب من القوى العمالة فى العضلات و غيرها أن تؤثر أثرها ولا الى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروى ولاريب أن الانسان لاحتياجه الى ماذكر يحتاج الى أن يتصور نفسه فيكون المتصور بصيغه اسم الفاعل غيره بصيغة اسم المفعول قال صدر المتألهين ـ قدس سره ـ نحن قد نتصور نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا وقد نتكلم نحن فى أنفسنا حديثا نفسيا فنسمع منها الحديث و نسئلها و ذلك لنقص ذواتنا و كونها محتاجة بالقوة ولوكانت نفوسنا تامة بالفعل من كل الوجوه كان جميع مانطلبه و ندعوه غير خارج عنها فلم نحتج الى تصور زائد و روية زائدة و سماع كلام و انشاء حديث فى النفس للنفس فاذن هذه المعانى الزائدة مسلوبة عنه تعالى لكونه تام الذات من كل وجه فلايسأل ذاته ولايطلب منه شيئاً لان ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام لانه بقدرته يفعل الاشياء و يفيض وجودها منه و نفسه هو قدرته الخ..(ش)

في نفسك » أي في ذاتك أو في غيبك (قدرته نافذة) في جميع الأشياء بحيث لا يتأبّى شيء من تلك الأشياء عن نفوذها فيه (فليس يحتاج أن يسمّي نفسه) ويستعين بأسمائه الحسنى في إنفاذ قدرته كما يحتاج غيره لكونه ناقص القدرة إلى تسميته بتلك الأسماء والاستعانة بها (ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها) و فيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى و على أنّ أسمائه تعالى توقيفيّة لايجوز لأحد أن يدعوه إلاّ بما سمّى به نفسه ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً (لأنّه إذالم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنصوب راجع إليه سبحانه والفعلان مبنيان للمفعول و هذا تعليل لاختيار الأسماء، والوجه فيه ظاهر لأنّه إذا لم يدع باسمه الّذي اختار لنفسه ووصف نفسه به لربّما يدعى بما لايوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أنّ معرفة الاسم و شهرته سبب لمعرفة المسمّى بذلك الاسم و شهرته فعدم معرفة أسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الأصلي في إيجاد الخلق هو معرفتهم إيّاه و جعل التعليل تعليلاً لقوله «يدعوه بها» وإرجاع الضمير المنصوب إلى الغير وبناء الفعلين للفاعل بعيد جدّاً وإن كان المآل واحداً للزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه و حذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر (فأوّل ما اختار لنفسه العليّ العظيم) الظاهر أنّه الأوّل بالإطلاق فهو إذن ذلك الاسم المذكور في الحديث السابق الّذي هو الأصل للجميع ويحتمل أنّه أوّل بالإضافة كما أشرنا إليه (لأنّه أعلى الأشياء كلّها) أي فوقها بالرتبة والعلّيّة وشرف الذّات و كلّ شيء سواه ناش منه مفتقر إليه من جميع الجهات و هذا إمّا تعليل لتسميته بهذا الاسم أو تعليل لكون هذا الاسم أوّل الأسماء أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلأنّك قد عرفت أنّ اختيار الاسم لأجل غيره من المخلوقات فينبغي أن يكون الاسم الأوّل ما يدلّ على أنّه أعلى منهم بحسب العظمة و الذّات (فمعناه الله) أي الذّات المقدّسة عن النقايص والحالات المتّصفة بجميع الصفات والكمالات (واسمه العليّ العظيم) الدّال على كمال علوّه و عظمته كما أشار إليه بقوله (هو أوّل أسمائه

علاعلى كلّ شيء) علوّاً عقليّاً مطلقاً بمعنى أنّه لارتبةفوق رتبته ولارتبة تساوي رتبته. بيان ذلك أنّ أعلى مراتب الكمال العقليّة هو مرتبة العلّيّةولمّا كانت ذاته المقدّسة هي مبدء كلّ موجود حسّي و عقلي و علّته الّتي لايتصوّر النقصان فيها بوجه من الوجوه لاجرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقليّة وله الفوق المطلق في الوجود والعلوّ العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء ، وعن إمكان أن يكون أحدٌ يساويه في العلوّ أويكون أعلى منه.

((الاصل))

٣ـ « و بهذا الإسناد ، عن محمّد بن سنان قال: سألته عن الاسم ماهو ؟ قال :» « صفة لموصوف » :

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ،عن محمّد بن سنان قال : سألته) يعني أبا لحسن الرّضا عليه السلام (عن الاسم ما هو؟) طلب بيان أنّ اسمه عين ذاته أو غيره أو طلب حدّ اسمه ليعرف هل له اسم دلّ على مجرّد الذّات من غير دلالة على صفة من الصفات أم لا (قال: صفة لموصوف) (١) تقريره على الأوّل أنّ الاسم صفة لمايصلح أن يكون موصوفاً به و هو اللّفظ فإنّه يقال مثلاً «الله» أي هذا اللّفظ المركّب من ألف و لام و هاء اسم والرّحمن أي هذا اللّفظ المركّب من الحروف المخصوصة

---

(١) قوله « صفة لموصوف » قال صدر المتألهين(قده):هذا كتصريح بما ادعيناه مراراً من أن المراد من الاسماء فى لسان الحديث و عرف أهل العرفان هى المعانى العقلية والنعوت الكلية الدالة على ذات الشىء و حقيقته و نسبتها الى الذات نسبة المهية و أن الاسماء الموضوعة انما وصفت أولا بالذات لهذه المعانى الكلية المعقولة لا للهويات الوجودية التى ليس للفهم سبيل الى ادراكها الا بالمشاهدة الحضورية انتهى. وقال العلامة المجلسى (ره): المراد بالاسم هنا ما أشرنا اليه سابقاً أى المفهوم الكلى الذى هو موضوع اللفظ انتهى . (ش)

اسم ، فالاسم صفة لهذين اللّفظين الموصوفين بالاسميّة والتجزية و التركيب لا للذاته المقدّسة المنزهة عن الاتّصاف بصفة بأن يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت أنّ ذاته غير اسمه و اسمه غير ذاته وأنّ الموصوف بالاسم مركّب حادث مخلوق والله سبحانه قديم خالق لأسمائه ، و تقريره على الثاني أنّ كل اسم من أسمائه دلّ على صفة كاينة لموصوف بها حتّى «الله» فإنّه دلّ على صفة باعتبار اشتقاقه من الإله الدّال على اتّصافه بالاُلوهيّة و يفهم منه أيضاً أنّ الاسم غير المسمّى.

((الاصل))

٤- « محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر »
« ابن صالح ، عن عليّ بن صالح ، عن الحسن بن محمّد بن خالد بن يزيد ، عن »
« عبدالأعلى ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غيره و كلّ شيء وقع عليه اسم »
« شيء فهو مخلوق ماخلا الله ، فأمّا ما عبّرته الألسن، أوعملت [ه] الأيدي فهو »
« مخلوق، والله غاية من غاياته ، والمغيّى غير الغاية والغاية موصوفة و كلّ موصوف »
« مصنوعٌ و صانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى، لم يتكوّن فيعرف كينونيّته »
« بصنع غيره ولم يتناه إلى غاية إلاّ كانت غيره ، لا يزلّ مَن فهم هذا الحكم أبداً »
« وهو التوحيد الخالص فارعوه وصدّقوه و تفهّموه باذن الله، من زعم أنّه يعرف الله »
« بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشركٌ لأنّ حجابه و مثاله و صورته غيره، و »
« إنّما هو واحدٌ متوحّد، فكيف يوحّده من زعم أنّه عرفه بغيره و إنّما عرف الله »
« من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، إنّما يعرف غيره ، ليس بين »
« الخالق والمخلوق شيء والله خالق الأشياء لا من شيء كان ، والله يسمّى بأسمائه »
« و هو غير أسمائه والأسماء غيره».

((الشرح))

(محمّد بن أبي عبدالله) هو محمّد بن جعفر بن عون الأسديّ الكوفي الثقة ساكن الري (عن محمّد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر بن صالح، عن عليّ بن صالح ، عن الحسن بن محمّد خالد بن يزيد) في كتاب التوحيد للصدوق « عن الحسن بن

محمّد عن خالد (عن عبدالأعلى ، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غير الله) في بعض النسخ «غيره» يعني اسم الله غير المسمّى به و هو الذّات المقدّسه (و كلّ شيء) أي كلّ معنى أو ذات (وقع عليه اسم شيء) يعني أطلق عليه هذا اللّفظ وهو الشيء فالاضافة بيانيّة (فهو مخلوق) حادث بعد العدم(ماخلا الله) فانّه قديم غير مخلوق وقد ثبت ممّا ذكر أنّ أسماءه تعالى مخلوقة حادثة و هو المقصود هنا (فأمّا ما عبرته الألسن) عبرته إمّا بالتخفيف عن العبور بمعنى المرور أو بالتشديد من التعبير (أو عملته الأيدي) أي أيدي الأبدان أو أيدي الأفكار (فهو مخلوق) يعني كلّ ما تناولته الألسن من الأقوال والأسماء و كلّما عملته الأيدي من الصور والنقوش و كلّما أدركته العقول العالية والسافلة من الحقايق والدّقايق اللّطيفة من صفاته فهو مخلوق محدث له نهاية ذكريّة وحدود عقليّة فمن اعتقد أنّه هو الله فقد جعل إلهه ما بلغ إليه نظره واعتقد أنّ له نهاية و حدوداً كما أشار إليه بقوله (والله غاية من غاياه) ضمير الفاعل راجع إلى الموصول و ضمير المفعول إلى الله و المراد بالغاية نهاية ما تناوله الانسان بالقلب واللّسان يعني أنّ الله -نعوذ بالله- هو النهاية الّتي يتناولها كلّ من غيّاه و جعل له نهاية و حدوداً ينتهي إليهما قلبه ولسانه، ثمّ أشار إلى فساد ذلك و صرّح بأن الله ليس هذا بقوله (و المعنى غير الغاية) يعني المعنى الحقّ بذاته و هو ذاته المقدّسة غير غاية ما يبلغ إليه نظر الخلق و نهايته المحدودة بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الاعتباريّة والحقيقيّة ويصفه من الصفات القوليّة والفعليّة و إنّما لم يقل والله غير الغاية لئلاّ يتوهّم أنّ المراد هذا الاسم الشريف لأنّه أيضاً لا يخلو من غاية ذكريّة و حدود قوليّة، و في بعض النسخ «من غاياته » و في بعضها «و المغيّى» بضم الميم و بفتح الغين المعجمة و الياء المثنّاة المشدّدة والمراد به ذاته الاحديّة الّتي جعلت لها غاية والكلّ متقاربة. و لهذه العبارة احتمال آخر أسهل وهو أنّ «الله» اسم من أسمائه و معناه غير هذا الاسم إلاّ أنّ إطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتأمّل، ثمّ استدلّ على أنّ ذلك المعنى الحقّ بذاته غير الغاية الذكريّة والنهاية الفكريّة بالضرب الأوّل من الشكل الأوّل فقال (والغاية موصوفة) أي كلّ غاية ينتهي إليه نظر الخلق موصوفة بوصف

معلوم أو موهوم و محدودة بأطراف و حدود (و كلّ موصوف مصنوع) فكـلّ غاية يبلغ إليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز أن يقال: هي الله الّذي هو صانع الأشياء لما أشار إليه بقوله (و صانع الأشياء) الواو للحال (غير موصوف بحدّ مسمّى) المسمّى إمّا مضاف إليه أو صفة لحدّ أي غير موصوف بحدّ مسمّى مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحدّ أو معقولاً محقّقاً كان أو موهوماً لاستحالة توارد الاحاطة عليه و امتناع تطرّق الانتهاء إليه (لم يتكوّن) خبر بعد خبر لصانع الأشياء و في بعض النسخ «لم يكن» يعني أنّ صانع الأشياء لم يتحصّل وجوده من غيره (فيعرف كينونيّته بصنع غيره) المصدر مضاف إلى فاعله أي بصنع غيره إيّاه وفيه إشارة إلى امتناع البرهان اللّمّي فيه إذ لا علّة له حتّى يعرف وجوده بعلّته (ولم يتناه) خبر ثالث و ضمير الفاعل راجع إلى صانع الأشياء أو إلى العقل والوهم بقرينة المقام والعايد إلى الصانع يأتي فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الأشياء عند تصوّره أو لم يتناه العقل والوهم في تصوّره (إلى غاية إلّا كانت غيره) إذ لا غاية لجناب العزّ ولا نهاية لحضرة القدس (لا يذلّ مَن فهم (١) هذا الحكم أبداً) الحكم بالضمّ الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذلّ أبداً لا في الدّنيا ولا في الآخرة من عرف هذا الّذي أفدناه من العلم والحكمة أو هذا القضاء الّذي قضينا به (و هو التوحيد الخالص) التوحيد الخالص هو الّذي يرفع التعدّد والتكثّر عن جناب الحقّ باعتبار الأجزاء والوجود والصفات جميعاً و هو التوحيد قبل الذّات بنفي الأجزاء الذّهنيّة والخارجيّة و في مرتبة الذّات بنفي زيادة الوجود و بعد الذّات بنفي زيادة الصفات و إفادتها ذكر عليه السلام هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لمّا نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه وإلّا لكان تركيبه و اتّصافه بالوجود من غيره ولمّا نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين ذاته وأنّ أسماؤه غيره وأنّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلّا لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف (فارعوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله) ارعوه إمّا من الرّعاية بمعنى الرّقوب و الحفظ أي فارقبوه و احفظوه أو من الارعاء بمعنى الاصغاء يقال: أرعيته سمعي أي أصغيت

(١) قوله «لا يذل من فهم» في بعض النسخ «لا يزل» كما في المتن ومرآة العقول. (ش)

إليه يعني فاسمعوه واصغوا إليه ، فالهمزة على الأوّل للوصل و على الثاني للقطع (من زعم أنّه يعرف الله بحجاب) المراد بالحجاب ما يمنع الوصول إليه تعالى و معرفته بما يليق به كالنور والظلمة عند الثنويّة ، والطبع عند الملاحدة فإنّهم طلبوا لهذا العالم سبباً فأحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة الّتي من جملتها القول بالمعاني و الصفات الزّائدة عليه القائمة به فإنّها تحجب أيضاً عن الوصول إليه (أو بصورة) أي بجوهر حال في غيره أو بهيئة خياليّه أو وهميّة كما زعمه المصوّرة (أو بمثال) جسماني كما زعمه المجسّمة (فهومشرك) اتّخذ مع الله إلهاً آخراً (لأنّ حجابه ومثاله و صورته غيره) فمن عرفه بشيء منها فقد اتّخذ إلهاً غيره و هذا هو الشرك بالله (و إنّما هو واحد متوحّد) موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقايسات الخياليّة والوهميّة والاعتبارات الحسيّة والعقليّة (فكيف يوحّده) أي يعتقد أنّه واحد على الإطلاق (من زعم أنّه عرفه بغيره) فإنّ هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد (و إنّما عرف الله من عرفه بالله) أي بما يليق به أي بما عرفه الله من نفسه وهو أنّه خالق كلّ شيء وليس كمثله شيء وقد مرّ توضيح ذلك (فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره) لأنّه تعالى لما تقدّس أن يشبه خلقاً في شيء كان العارف المشبّه له بخلقه أو المكيّف له بكيفيّات تحويها الأوهام وبصفات تعتريها الأفهام غير عارف به بل متصوّراً لأمر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقرّ بوجود الصانع صريحاً ومنكر له لزوماً فيندرج من جهة الإقرار في جملة المشركين و من حيث الإنكار في زمرة الملحدين (ليس بين الخالق والمخلوق شيء) مشترك معنى و اشتراك العالم والقادر والموجود وغيرها بينهما إنّما هو بمجرّد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه (والله خالق الأشياء) فلا يجوز أنّ يتّصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع اتّصافه بخلقه (لا من شيء كان) خبر بعد خبر يعني الله لامن شيء كان و سيجيء أنّ من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بخالق الأشياء يعني أنّه خالق الأشياء لامن شيء كان في الأزل فيشاركه في الأزليّة . و في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «قال الزّنديق لأبي عبدالله عليه السلام: من أيّ شيء خلق الأشياء؟ قال

عليه السلام :لامن شيء وفي بعض النسخ« من لاشيء» فقال : كيف يجيء من لاشيء شيء؟ قال عليه السلام : إنّ الأشياء لاتخلوأن تكون خلقت من شيء أو من غير(١) شيء فان

---

(١) قوله «من شيء أو من غير شيء» ان كثيراً من الاوهام ذاهبة الى أن الشيء لاينتقل من العدم الى الوجود ولايخرج من الوجود الى العدم فلايوجد معدوم ولايفنى موجود و هذا شيء يعلمه الملاحدة أولادهم وتلامذتهم فى مكاتبهم و مدارسهم من مبدء نعومة اظفارهم حتى ينشأوا على الكفر و انكار المبدء والمعاد و بذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للالحاد و لعمرى أنه مزلة عظيمة للسذج خصوصاً و لهم حيل فى ردعهم عما يمكن تقريبهم الى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات و أن الانبياء كانوا من أصحاب الفطنة و رجال السياسة أرادوا اصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لابوحى من الله وان المتكلمين والفلاسفة الالهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الاوهام و أن أدلتهم كالدور و التسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن يترك و يطرد و اذا اطلعوا على خطائهم فى مسئلة لا تضر ولاتنفع كحركة الارض جعلوها دليلا على خطائهم فى جميع المسائل و نسبوا العرفاء الى التصوف و ترك الدنيا و اخلالهم بحكمة الخلقة حتى لايلتفت الناس الى مواجيدهم وأقوالهم الذوقية و يتأثروا باشعارهم ومقالاتهم فى معرفة الله تعالى . وكان هذا الرأى الخبيث سايدا فى رجال من قدماء فلاسفة اليونان قبل نضج الحكمة و قبل ظهور سقراط و أفلاطون و الالهيين منهم و ردهم عليهم و نقل الشيخ فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أقوالهم و حججهم و نقض مذاهبهم بما لامزيد عليه فمن مذاهبهم القول بالكمون وبالبروز قال الشيخ قددعاهم الى ذلك أنه من المستحيل أن يتكون الشيء عن اللاشيء اذ اللاشيء لا يكون موضوعاً للشيء انتهى. مثلا اذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كامنة فى عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها و كذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان انما هو ببروز كامن ثم رد الشيخ عليهم بأن أنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناه و يمتنع أن يكون حزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أنا أثبتنا عدم كون جسم متناهى المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الاصناف والانواع فى هذا العالم كثيرة كثرة تلحقها بغير المتناهى مثلا التراب يمكن أن يصير شجراً بأنواعها و أوراقاً خضراً وثمرات مختلف ألوانها و طعومها و حيوانات بأنواعها ثم تموت و تحدث منها أمور غير متناهية *

كانت خلقت من شيء كان معه، فإنّ ذلك الشيء قديم والقديم لايكون حديثاً ولا يفني ولايتغيّر ولايخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهراً واحداً و لوناً واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة (١) الموجودة في هذا العالم

---

* ثم تموت ثم تحيى الى غير النهاية فلابد لاصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا فى ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب و ورق و ثمر و حيوانات و غير ذلك كامنة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياة كامنة فى الجماد والجمود كامنة فى الحى و هذا كما قال الصادق (ع) : «فمن أين جاءت هذه الالوان المختلفة و الجواهر الكثيرة الموجودة فى هذا العالم من ضروب شتى و من أين جاء الموت الى آخر الحديث» . و هذا بعد بطلان الكمون على ماذكر. فان قيل فما قولكم فيه قلنا أما المادة فليست واما عندنا عندنا موجودة واجبة قائمة بنفسها مستقلة بذاتها بل هى معلولة للصورة مقومة بها.

و أما أصحاب الطبائع فيرون المادة غير معلولة و هذه صارت منشأ لشبهتهم فهذه الصور التى نراها عارضة كالنارية والمائية والحيوانية و الخشبية و أمثالها ليست عوارض للمادة بل هى مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور والمادة من مظاهر الصورة و مرادنا بالصورة مبدء القوى لا الشكل و ليس هذا خفيا على أكثر أهل عصرنا أيضاً لان المادة عندهم ليست الاحالة يجدها الحس من حركة أجزاء قوة كهربائية يسمونها «الكترون» فالجسم المادى شيء يتخيل من تتابع حركات كالشعلة الجوالة، القوة مهيمنة على المادة والمادة من توابع القوة و ليست القوة من توابع المادة فرجع الامر الى أن المادة ليست قديمة واجبة بل هى تابعة أو مظهر أو معلولة للصورة أى لمبدء القوى فى كل جسم كما هو مذهب الشيخ و أمثاله فانهدم أساس الشبهة اذهى مبنية على قدم المادة و كونها واجبة الوجود و غير مجعولة تعالى الله أن يكون له شريك.(ش)

(١) قوله «الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة» كان الامام (ع) أراد بالالوان الانواع والاصناف و بالجواهر ذوات المواليد من النبات والحيوان و المعادن ولا يجوز خلط اصطلاحات الفلسفة و ساير العلوم باصطلاحات الاحاديث فانها مزلة عظيمة كما أشرنا اليه فى الصفحة ١٠٤ من المجلد الثانى اذ ربما يريد الائمة عليهم السلام شيئاً غير ما اصطلح عليه أصحاب الفنون فيضل الذهن، وأتذكر مسئلة فى الاصول استقر اصطلاحهم على*

من ضروب شتّى؟ و من أين جاء الموت إن كان الشيء الّذي أنشأت منه الأشياء حيّاً؟ أومن أين جاء الحيوة إن كان ذلك الشيء ميتاً؟ ولايجوز أن يكون من حيّ و ميّت قديمين لم يزالا لأنّ الحي لايجيء منه ميّت و هو لم يزل حيّاً ولا يجوز أن يكون الميّت قديماً لم يزل بما هو به من الموت لأنّ الميت لاقدرة له ولابقاء (والله يسمّى بأسمائه) الّتي وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعونه بها (و هو غير أسمائه والأسماء غيره) لضرورة أنّ القديم غير الحادث والحادث غير القديم، و فيه ردّ على طائفة من الحشويّة حيث ذهبوا إلى أنّ الاسم هو المسمّى حقيقة و إعتقدوا ذلك وقد الزموا أنّ من قال : النار لزم أن يحترق و تخصيص الاتّحاد باسماء الله تعالى دون أسماء المخلوقين تحكّم ، وهذه الطائفة من الخسّة والخفّة بحيث لا تخاطب .

---

*أن يقولوا فى الشك ابن على كذا مثلا فى الشك بين الثلاث والاربع ابن على الاربع وقد ورد فى الحديث اذاشككت فابن على اليقين فحملوا كلام الامام على اصطلاحهم و احتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الامام هو مراد اهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناء أمر فلان على الدقة وفلان على المساهلة و فلان على طلب الدنيا والبخل وفلان على التجدد و فلان على التعصب للقدماء وكذلك «فابن على اليقين» معناه ابن أمرك على تحرى اليقين فى اطاعة الحق وترك الشك، فتدبر وبالله التوفيق. (ش)

الاغلاط المطبعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٢٣	تتبعا	تتبعنا
١٣٤	٦	أواخر	أوائل
١٤٧	٢١	جميح	جميع
١٥٧	٢٠	لألباب	الألباب
١٧٧	١٠	ين	دين
٢٠١	٢٢	على النجوم	علم النجوم
٢٠٩	العنوان	الكون والمكان ج٦	النهي عن الكلام في الكيفية ح٩
٢٢٤	١٤	يجور	يجوز
٢٣٣	٢١	يتأثر	الثائر
٢٣٣	٢٢	الثائر	يتأثر
٢٤٠	١٥	مى	من
٢٤١	٢٦	بنت	زائدا ست
٢٧١	٦	فاسحقت	فاستحقت
٢٩٣	٢٢	العقّارب	العقارب
٣٠١	١٥	كالصوره	كالصور